

DE L'HOMME UNIVERSEL

'ABD AL-KARÎM AL-JÎLÎ

EXTRAITS DU LIVRE AL-INSÂN AL-KÂMIL

traduits de l'arabe et commentés par

TITUS BURCKHARDT



MYSTIQUES ET RELIGIONS — DERVY-LIVRES

Les textes présentés ici sont extraits du célèbre livre **al-insân al-kâmil** du Soufi 'abd al-karîm al-jîlî, continuateur de l'enseignement métaphysique du « Très Grand Maître » Muhyi-d-dîn ibn'Arabî.

Le Soufisme a pour but une connaissance dont la nature intime est « mystère » et qui ne peut être pleinement communiquée par la parole. Son organe n'est pas le cerveau mais le cœur où la connaissance et l'être de l'homme coïncident. Dans la mesure où l'esprit plonge dans cet état, il s'identifie, non pas à l'homme individuel, mais à l'Homme universel, qui constitue l'unité interne de toutes les créatures. L'Homme universel est le tout, il n'est pas vraiment distinct de Dieu ; il est comme la Face de Dieu dans les créatures.

ISSN 0397-3069

PRIX : 55 F

Collection « L'Esprit et Religions »

AND ATLAS DE L'HOMME

DE L'HOMME UNIVERSEL

DERVY-LIVRES
26, rue Vanquema
PARIS V

Collection « Mystiques et Religions »

'ABD AL-KARÎM AL-JÎLÎ

DE L'HOMME UNIVERSEL

EXTRAITS DU LIVRE AL-INSÂN AL-KÂMIL

Traduits de l'arabe et commentés par

Titus BURCKHARDT



DERVY-LIVRES
26, rue Vauquelin
PARIS V^e

INTRODUCTION

Les textes dont nous présentons ici la traduction sont extraits du célèbre livre *al-insân al-kâmil* (« L'Homme universel ») du Soufi 'Abd al-Karîm al-jîlî. Ils traitent de quelques aspects fondamentaux de la doctrine soufique.

'Abd al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîlî, qui naquit en 1366 (l'an 767 de l'Hégire) à Jîl dans la région de Bagdad et dont le maître fut le shaykh Sharaf ad-dîn Ismâîl ibn Ibrâhîm al-Jabartî, est un continuateur de l'enseignement métaphysique du « Très Grand Maître » (*ash-shaykh al-akbar*), Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî. S'il contredit parfois ce dernier, ce n'est que dans la forme et non pour le fond ; il nous rappelle du reste lui-même que « toutes les vérités contradictoires s'unifient dans la Vérité » (une, *al-haqq*).

Comparé à l'enseignement d'Ibn 'Arabî, celui de Jîlî est à certains égards plus systématique ; il comporte une architecture dialectique plus apparente, ce qui est plutôt un avantage pour le lecteur peu familiarisé avec cet aspect du Soufisme.

Nous reproduisons ici les premiers chapitres d'*al-insân al-kâmil*, en laissant toutefois de côté certaines parties qui s'éloignent du thème principal et qui nécessiteraient des commentaires trop étendus. Ces chapitres ne représentent qu'un quart de l'ouvrage entier, mais il en contiennent la quintessence, sous le double rapport de la doctrine et des applications spirituelles.

*

* *

Il nous semble légitime d'appeler le Soufisme « mystique musulmane », à condition toutefois de donner à l'expression « mystique » son sens originel et précis (1) : le Soufisme a pour but une connaissance dont la nature intime est « mystère », qui ne peut donc être pleinement communiquée par la parole ; ceci ne signifie nullement qu'elle soit incertaine ni qu'elle soit vague dans ses manifestations ; au contraire, elle rayonne dans l'ordre humain selon des lois strictes. La logique ne saurait la circonscrire ; en revanche, la vraie connaissance mystique est souveraine à l'égard de la raison et peut se servir de cette dernière pour retracer, comme par une projection inversée, les réalités qu'elle atteint d'une manière directe et au-delà de tout contour mental.

Son organe n'est pas le cerveau, mais le cœur où la connaissance et l'être de l'homme coïncident. En dehors de ce centre inaccessible à la pensée toute perception apparaît comme distincte de la nature de son objet ; c'est dans le cœur seulement que l'homme est ce qu'il connaît, et qu'il connaît ce qu'il est.

Cependant, là où la Connaissance rejoint son propre être, et où l'Être se connaît lui-même dans son immuable actualité, on ne saurait plus parler de l'homme. Dans la mesure où l'esprit plonge dans cet état, il s'identifie, non pas à l'homme individuel, mais à l'Homme universel (*al-insân al-kâmil*), qui constitue l'unité interne de toutes les créatures. L'Homme universel est le tout ; c'est par une transposition de l'individuel à l'universel qu'on l'appelle « homme » ; essentiellement, il est le prototype éternel, illimité et divin de tous les êtres.

L'homme universel n'est pas vraiment distinct de Dieu ; il est comme la Face de Dieu dans les créatures. Par l'union avec lui, l'esprit s'unit à Dieu (2). Or, Dieu est tout et en

(1) C'est par un effet de l'individualisme religieux, issu de la « Renaissance », et sans doute aussi par un certain choc en retour du rationalisme, que l'expression « mystique » a perdu sa précision. Toutefois, si on lui a donné des significations abusives, son sens originel n'a jamais été exclu. En tout état de cause, si Evagre le Pontique, Grégoire le Sinaïte, Maxime le Confesseur et Maître Eckhart — pour ne citer que ces exemples parmi beaucoup d'autres — sont des « mystiques », les Soufis le sont également. Seul le mot « mysticisme » s'applique exclusivement à une variante très spéciale et relativement tardive de la spiritualité chrétienne. Nous renvoyons le lecteur à ce que nous avons dit à ce sujet dans notre *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*. Paris, 1969, Dervy-Livres.

(2) La théologie chrétienne en dit autant du Logos.

même temps au-dessus de tout, Il est à la fois immanent et transcendant ; de même, l'esprit, dans cet état d'union, s'unit aux créatures dans leurs essences, par une intuition directe ; en même temps, il est comme un diamant qui ne se mêle à rien et qui n'est pénétré par rien, parce qu'il participe à la Réalité divine qui se suffit à elle-même.

La connaissance unitive peut se traduire dans une certaine mesure sur le plan de la conscience distinctive, soit que son éclair transperce soudainement le voile de cette dernière, soit que son actualité toujours présente rende transparentes les choses qui s'offrent à l'expérience humaine.

Dès lors, on pourra dire que le Soufi connaît toute chose, alors qu'il en ignore beaucoup, et l'on pourra dire qu'il ignore les choses de ce monde, bien qu'il les connaisse toutes dans leur essence. En tout état de cause, la qualité de l'omniscience n'appartiendra jamais à l'homme, quel que soit le degré de sa « transparence » spirituelle à l'égard de la Lumière divine.

*
* *

Dès lors que l'union à Dieu est à la fois connaissance et être, l'un et l'autre de ces deux aspects doivent se refléter dans l'âme de celui qui aspire à l'Union. C'est l'idée, la doctrine, qui correspond à l'aspect « connaissance », tandis que l'« être » se reflètera dans une attitude qualitative de l'âme, c'est-à-dire dans sa beauté intérieure.

L'idée — ou la compréhension doctrinale — est la prémisses indispensable de toute réalisation spirituelle ; cependant, elle n'est pas directement opérante à l'égard de la substance humaine qui sera la base de toute œuvre spirituelle, car elle se situe dans l'âme comme un point inépuisé, et elle n'appartiendra jamais à l'homme en propre.

Quant à la beauté intérieure, qui comporte la simplicité, l'ampleur et l'harmonie ou équilibre, elle est déjà le fruit d'un attouchement divin, bien qu'elle n'ait qu'une réalité

subjective et qu'elle ne pourra jamais revendiquer la portée objective et générale de l'idée.

C'est cette beauté de l'âme qui s'apparente humainement à l'Homme universel ou Homme parfait.

L'Union se réalise par anticipation dans le symbole qui est à la fois signification et qualité d'être. L'Homme universel est lui-même le symbole total de Dieu.

*

* *

La « forme » (3) macrocosmique de l'Homme universel est cette multitude de sujets connaissant dont les innombrables visions se coordonnent selon une seule continuité logique, celle qui constitue le monde ; — « Tu ne verras pas de lacunes dans la création du Clément ; regarde encore : y vois-tu des fissures ? » (Coran, LXVII, 2) ; — ou bien — selon un point de vue complémentaire — elle est cette inépuisable variété d'objets de connaissance qui s'intègre dans une seule vérité, l'essence unique de toutes les intelligences ; — « Nous n'avons créé les cieux et la terre et ce qui est entre les deux que par la Vérité » (Coran, XV, 85 ; XLVI, 2).

Chaque être a du monde une « vision » suffisante et homogène, et tous ces multiples « mondes » forment un seul tissu de réalité. L'existence comporte une unité « objective », qui est obnubilée par la variété des sujets, de même qu'elle implique une unité « subjective », que cache la diversité des objets.

Sous le rapport de son unité interne, le cosmos est donc comme un seul être ; — « Nous avons compté toute chose dans un prototype évident » (Coran, XXXVI, 11). — Si on l'appelle « Homme universel », ce n'est pas en raison d'une conception anthropomorphe de l'univers, mais parce que

(3) Par « forme » (*ṣūrah*), les auteurs arabes n'entendent pas nécessairement un ensemble défini par ses limites ; est également « forme » tout ce qui représente une synthèse de qualités. (Voir *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, page 82, note 1.)

l'homme en représente, sur terre, l'image la plus parfaite (4).

Mais l'idée de l'« Homme universel » relève avant tout d'une perspective étroitement liée à la réalisation spirituelle, dont il sera comme le modèle permanent. Il se présente comme un aspect qui recule au fur et à mesure qu'on l'approche, jusqu'à disparaître dans l'Unité divine. C'est dans ce sens qu'on dit que personne ne rencontrera Dieu avant d'avoir rencontré le Prophète.

Le contemplatif musulman ne vise pas d'autre but que la connaissance de Dieu ; c'est l'Unité divine qu'il se rappelle constamment ; mais il sait qu'il n'atteindra jamais Dieu en tant qu'individu, et que Dieu ne déverse Ses grâces pleinement que sur l'Homme universel, qui est à lui seul tout ce que Dieu, en regardant Sa création, appela « très bon » (5). — Dans un sens analogue, le bouddhiste aspire au *Nirvâna* « pour le bonheur de tous les êtres » et doit réaliser l'effacement de l'individu dans la totalité « innocente » et primordiale de l'univers.

Pour le contemplatif musulman, la synthèse qualitative des choses, qui est aussi le Médiateur universel, se manifeste le plus directement dans la personne du prophète Muhammad. C'est en demandant l'effusion de grâces sur lui que le « pauvre envers Dieu » (*al-faqîr ilâ-Llâh*) se prépare à recevoir l'éclair divin qui jaillit sans cesse de l'Obscurité divine vers le « meilleur de la création » (*khayr al-khalq*) (6).

Comme illustration de cette attitude spirituelle, nous citerons la célèbre prière du Soufi 'Abd as-Salâm ibn Mashîsh (7), le maître d'Abu-I-Hasan ash-Shâdhîlî : « O Dieu, bénis celui de qui dérivent les secrets spirituels, de qui jaillissent les lumières, en qui s'unissent les vérités, et en qui furent déposées les sciences d'Adam, en sorte qu'il rendit les créatures impuissantes : les intelligences errent à son égard,

(4) Voir *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, chapitre « de l'Homme universel ».

(5) C'est là d'ailleurs la signification du nom *Muhammad* (« Glorifié »).

(6) Muhammad assume donc, pour le Soufisme, des aspects qui rappellent à la fois le rôle du Christ et celui de la Vierge dans le Christianisme. Les différents systèmes traditionnels peuvent se comparer à des figures géométriques régulières inscrites dans un même cercle, car ils ont le même centre divin et s'inscrivent dans un même ensemble de possibilités humaines.

(7) On rencontre parfois l'orthographe *ibn Bashîsh*. Ce saint vécut au XII^e siècle de l'ère chrétienne dans les montagnes des *Jbâla* (Maroc).

et aucun de nous ne le comprit, ni ses devanciers ni ses suivants (8). Les jardins des mondes célestes (*al-malakût*) sont fleuris par sa beauté. Les réservoirs des mondes supraformels (*al-jabarût*) débordent du flux de ses lumières (9). Il n'y a pas de chose qui ne porte son sceau, car sans le médiateur, tout ce qui dépend de lui disparaîtrait... O Dieu, il est Ton secret qui englobe tout et qui Te démontre, et Ton voile suprême devant Toi entre Tes deux Mains. O Dieu, joins-moi à sa parenté, juge-moi selon son compte, et fais-moi connaître par une connaissance qui me guérise des influences de l'ignorance et qui m'abreuve des eaux de la grâce. Porte-moi dans sa voie vers Ta présence en me protégeant par Ton secours. Frappe par moi sur la vanité afin que je l'anéantisse (10). Verse-moi dans les mers de l'Unité (*al-ahadiyah*) (11), retire-moi des bourbiers de l'Union (*at-tawhîd*) (12) et noie-moi dans l'essence (*al-'ayn*) de l'océan de la Solitude divine (*al-wahdah*), afin que je ne voie ni entende ni ne trouve ni ne sente que par Elle... »

*
* *

Conformément au Coran, l'idée centrale du Soufisme est l'Unité divine. Dès lors, tout ce que l'unité comporte logiquement peut se transposer dans la Réalité divine, à l'exception toutefois de l'unité purement arithmétique ou quantitative qui est le reflet inverse de l'Unité principielle (13).

D'une part, l'unité exprime l'indifférenciation, la « non-dualité » ou « non-altérité » ; d'autre part, elle est le principe

(8) Cela peut se dire de tout envoyé divin (*rasûl*) en tant qu'il manifeste le Médiateur universel qu'aucune intelligence humaine ne saurait comprendre.

(9) Allusion à la doctrine du « débordement » (*al-fayd*) de l'Etre illuminant les possibilités relatives qui constituent le monde.

(10) Allusion au verset coranique : « Nous frappons par la vérité sur la vanité, et elle l'anéantit » (XXI, 18).

(11) L'expression de *al-ahadiyah* est employée ici selon un sens beaucoup plus général que chez Jîlî.

(12) Il s'agit de la confusion du créé et de l'incrée et de toutes les hérésies qui en découlent. L'auteur emploie intentionnellement l'expression *at-tawhîd* qui désigne couramment la vraie doctrine de l'Unité.

même de la distinction, parce que c'est par sa nature « unique » qu'un être — ou une chose — se distingue des autres. De ce fait, 'Abd al-Karîm al-Jîlî donne le nom d'Unité (*al-ahadiyah*) à l'aspect suprême de Dieu, qui à vrai dire n'est pas un « aspect » mais l'absence de tout aspect ou de toute distinctivité, tandis qu'il désigne du nom d'Unicité (*al-wâhidiyah*) cet aspect premier de la Divinité qui est à la fois la synthèse de toutes les réalités et leur principe de distinction, puisqu'Elle est unique en chacune et unique en toutes (14).

*
* *

A l'Unité et à l'Unicité divines correspondent d'une certaine manière les deux « dimensions » divines de la transcendance et de l'immanence, car l'Unité se soustrait à toute prise directe ; on ne la conçoit que par de successives négations, tandis que l'Unicité divine apparaît dans les qualités mêmes des choses. Toute qualité positive, d'ailleurs, est en elle-même inépuisable et incommensurable par rapport aux limites qu'elle assume accidentellement dans tel ou tel objet. Dès lors, celui qui « savoure » une qualité dans sa réalité immédiate, atteint par là d'une certaine manière la source ontologique infinie de toutes les qualités, l'Etre, et il voit l'aspect limité et individuel des choses comme une écorce vaine et illusoire, incomparable à ce que ces mêmes choses impliquent de qualitatif et d'illimité. C'est ainsi que la contemplation des qualités, qui sont immanentes au cosmos, rejoint la transcendance divine par l'aspect de l'incomparabilité ; celle-ci fait que chaque qualité pure est tout, tandis que ces manifestations contingentes ne sont pour ainsi dire rien. Le Soufi Muhammad al-Harrâq (15) dit dans ce sens : « Je n'en ai bu qu'une seule goutte, et j'ai compris ! »

(13) Il ne faut pas considérer l'Unité divine comme une unité arithmétique, de même qu'il ne faut pas concevoir la trinité de la théologie chrétienne comme une multiplicité inhérente à la Nature divine.

(14) Voir *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, chapitre « des Aspects de l'Unité ».

(15) Shaykh marocain du début du XIX^e siècle.

Ne peut réaliser les qualités universelles que celui qui a d'abord réalisé un aspect qualitatif de sa propre âme. Quant à la connaissance de l'Unité (*al-ahadiyah*), elle implique l'annihilation de l'ego.

*
* *

La doctrine de 'Abd al-Karîm al-Jîlî sur les Réalités divines qui se déploient dans l'univers et se résument en quelque sorte dans l'« Homme parfait » ou « Homme universel » (*al-insân al-kâmil*), a pour point de départ la distinction, classique en théologie musulmane, entre l'Essence (*adh-dhât*) et les Qualités (*aç-çîfât*) divines. L'Essence est la nature infinie et absolue de Dieu, inconnaissable, comme telle, pour les créatures. Les Qualités divines s'infèrent des aspects positifs et virtuellement illimités de l'univers, et c'est en vertu d'elles que Dieu peut être décrit d'une manière analogique. Comme ces Qualités se rapportent toutes à un seul sujet, qui est leur Essence infinie, elles convergent vers l'inexprimable ; d'autre part, en tant qu'elles se distinguent les unes des autres, elles constituent comme la « chaîne » du tissu dont la « trame » sera la « matérialité » du monde, au sens le plus large de ce terme, c'est-à-dire, la cohérence apparente et éphémère des choses.

L'Essence est Dieu en tant qu'Il n'a pas d'« aspects », n'étant en Lui-même ni l'« objet » ni le « sujet » d'aucune connaissance. Les Qualités par contre sont les « aspects » par lesquels Dieu Se Révèle (*tajalla*) d'une manière relative. Si l'Essence est inconnaissable pour les êtres créés, c'est qu'en face de la Réalité absolue et infinie l'être relatif ne subsiste pas ; l'Essence est cependant connaissable à chaque degré de réalité, en ce sens qu'Elle est la réalité intime de toute connaissance. Dieu Se connaît Lui-même par Lui-même en Lui-même sans aucune distinction interne ; et Il Se connaît Lui-même par Lui-même dans l'univers selon des mondes relatifs infiniment variés.

Dans l'ordre contemplatif, les Qualités sont comme des

rayons qui émanent du Soleil divin, trop éblouissant Lui-même pour être regardé en face, et qui traversent toutes les visions relatives par lesquelles l'homme approche d'une certaine manière Dieu. Elles sont le contenu incréé des choses créées (16). C'est ainsi, du moins, que le rapport se présente du côté humain, car en principe ce sont les choses créées qui constituent les contenus virtuels des Qualités divines, celles-ci contenant le monde comme une moindre réalité.

Pour la connaissance rationnelle, les Qualités divines restent insaisissables comme telles ; elles ne se conçoivent que dans leurs traces mentales, et celles-ci apparaissent comme des « abstractions » par rapport aux choses concrètes. C'est que les Qualités universelles sont réellement « non-existantes » sur le plan individuel, bien que les objets individuels les rendent explicites, à peu près comme les couleurs contenues dans la lumière blanche du soleil, — où elles ne sont pas directement perceptibles, — se manifestent en vertu des matières qui les filtrent et les reflètent.

Pour l'intuition intellectuelle, par contre, ce sont les choses individuelles qui n'ont que la nature de conceptions provisoires, tandis que les Qualités divines existent positivement. Selon l'image employée ci-dessus, on peut affirmer que les couleurs existent indépendamment de leurs supports occasionnels. Les Soufis vont jusqu'à dire que le monde est « abstrait » ou « conceptuel » (*ma'qûl*), tandis que l'irradiation divine dans les Qualités parfaites est immédiatement « sensible » (*mahsûs*) ; ils entendent par là que les choses individuelles n'ont pas d'existence autonome, celle-ci n'étant qu'idéellement surimposée à la Réalité divine, qui seule « est ». La perception sensible symbolise donc l'intuition, dont elle est comme l'image inverse. Parfois, ce sont même les sensations les plus « élémentaires » qui symboliseront l'intuition supraformelle, parce qu'elles tendent vers une fusion du

(16) Les Qualités ou les Noms divins jouent, dans la perspective soufique, le même rôle que les « Energies incréées » dans la théologie palamite. Cf. Vladimir Lossky : *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. — Nous avons déjà exposé la Théorie de l'Essence et des Qualités divines dans notre *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, dans le chapitre « des aspects de l'Unité » ; cependant, comme cette théorie constitue un des fondements de la doctrine soufique, nous ne craignons pas d'y revenir, au risque de nous répéter partiellement.

sujet avec l'objet ; c'est ainsi que le Souffle divin (17) — le Saint-Esprit — est parfois appelé le « parfum » de Dieu ; c'est par les Qualités universelles — dit Jîlî — qu'on « savoure » la Divinité.

Pour en revenir au symbolisme des couleurs, nous dirons que la contemplation des Qualités divines est comme la vision de l'arc-en-ciel, image inverse du soleil sur le voile inconsistant de la pluie (18). C'est en tournant le dos au soleil qu'on regarde l'arc-en-ciel ; de même, la vision de Dieu se reflétant par Ses « couleurs » dans l'univers s'opère en vertu de la Lumière divine, sans qu'on puisse directement contempler la source de celle-ci.

En effet, l'Essence pure et infinie ne peut jamais devenir l'« objet » de la contemplation (*mushâhadah*) ni de la méditation (*tafakkur*). Aussi le Prophète dit-il : « Ne méditez pas sur l'Essence divine ; méditez sur les Qualités et sur la Grâce de Dieu » (19). L'Essence n'est connue que par une identification (*tahqîq dhâtî*) qui abolit toute « distinctivité ».

Les Qualités universelles sont à leur tour purement virtuelles par rapport à l'Essence, car elles représentent, dans leur manifestation, autant de relations (*nisab*) de l'Essence avec des réalités apparemment autres qu'Elle, donc inconsistantes au regard de la Réalité pure.

*

* *

Après avoir écrit que l'Essence Se communique à nous par Ses Qualités, tout en restant inabordable dans Sa réalité pure, 'Abd al-Karîm al-Jîlî affirme l'inverse, à savoir que

(17) Sur le symbolisme du « Souffle divin » voir *Introduction*, p. 69-73.

(18) L'iris comporte beaucoup d'analogies avec les Qualités divines ; c'est ainsi que les couleurs de l'arc-en-ciel montrent une variété indéfinie ; cependant, elles peuvent se résumer en quelques couleurs fondamentales, de même que l'indéfini des Qualités divines peut se ramener à un nombre limité de types. La Beauté divine, par exemple, comporte bien des modalités toujours nouvelles et inattendues, cependant, la Beauté se distinguera toujours de la Puissance.

(19) Toutes les sentences du Prophète que nous citons ici, ou qui se trouvent enchâssées dans le texte de Jîlî, sont de celles qu'on rencontre le plus souvent dans les livres soufiques. Nous n'en donnons pas les références comme pour les passages coraniques, parce qu'elles ne font pas partie d'un livre sacré. Dans les ouvrages de théologie ou de droit musulmans on indique généralement la chaîne de ceux qui ont transmis telle sentence jusqu'à sa divulgation écrite. Pour le lecteur européen, une référence de cet ordre serait peu utile.

l'Essence seule est immédiatement connaissable : « Pour celui qui réalise la Vérité divine, c'est la Qualité qu'il ne peut atteindre ni intégrer comme telle, contrairement à ce qui a lieu pour l'Essence, qu'il peut atteindre, en ce sens qu'il la reconnaît comme Essence divine, tandis qu'il ne connaît pas toute la plénitude universelle des Qualités ; l'Essence de Dieu lui est donc évidente, mais les Qualités ne le sont pas d'une manière immédiate... » La plénitude d'une Qualité implique une indéfinité d'aspects, à savoir toutes ses manifestations ou applications ; d'autre part, connaître une Qualité essentiellement, c'est l'intégrer dans l'Essence dont elle émane en quelque sorte : « L'intégration procède de l'Essence, étant la perception de l'Essence par Elle-même... Il n'est donc de connaissable que l'Essence et il n'est d'inconnaissable que les Qualités, car l'indéfini n'appartient qu'aux Qualités de l'Essence et non pas à l'Essence comme telle... »

Toute connaissance différenciée suppose une certaine dualité de connaissant et de connu, en sorte que l'un ne peut jamais entièrement embrasser l'autre ; la connaissance essentielle par contre est immédiate et « apriorique » : elle n'implique aucune dualité ni aucun processus. Pour la connaissance différenciée, l'Essence n'est pas. Pour la connaissance essentielle, par contre, la connaissance différenciée n'est pas réellement connaissance, de même que son objet n'est pas la Réalité même.

Le rapport est donc réversible ; aussi Jîlî écrit-il plus loin : « Nous pouvons parler de ces idées d'une manière toute différente, qui contredit en apparence ce que nous venons de dire, mais en apparence seulement ;... les Qualités sont, d'une manière générale, des idées définies, tandis que l'Essence est chose indéfinissable ; or, les idées définies sont plus proches de la perception qu'une chose indéfinissable. Et s'il est vrai qu'il faut nier la cognoscibilité des Qualités, il n'y a pas moyen de connaître l'Essence sous quelque rapport que ce soit... »

Il en va de la connaissance de l'Essence comme de la connaissance du Soi (*al-huwiyyah*) de l'homme. Il y a d'ailleurs identité de fond entre l'une et l'autre : « Si le serviteur... se

découvre lui-même, il reconnaît que l'Essence divine est sa propre essence, en sorte qu'il atteint réellement l'Essence et La connaît, ainsi que le dit le Prophète : « Qui se connaît lui-même, connaît son Seigneur » (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbah*) ; mais il lui reste encore à savoir tout ce qui dépend de cette Essence... en fait de qualités propres... »

Bien que la connaissance de l'Essence ne comporte pas, comme l'assimilation des Qualités, de processus graduel, il n'y en a pas moins, dans la voie contemplative, deux modes complémentaires d'approche vers Dieu : l'un se réfère aux Qualités divines et par là-même à la Divinité « personnelle » qui se manifeste dans l'univers ; l'autre se réfère au « Soi » de l'homme, à son essence intime qui s'identifie mystérieusement à l'Essence divine (20).

Les Qualités sont l'objet de la contemplation. Le « Soi » ne peut être contemplé ; il est connu par identification. Les Qualités divines ont une « saveur », tandis que l'Essence — ou le Soi — est sans saveur aucune. Les Qualités ont des « couleurs », tandis que l'Essence est incolore comme la lumière blanche, ou plus exactement comme l'obscurité au sein de la lumière.

C'est par l'irradiation des Qualités divines — ou des Noms divins — que le contemplatif passe d'un état spirituel (*hâl*) à l'autre ; l'identification essentielle transcende tous les « états » (*ahwâl*).

*

* *

A chaque Qualité divine correspond un Nom (*ism*). Or, les Qualités sont d'une variété inépuisable ; c'est donc par analogie avec les Qualités connues et nommées dans le Coran que l'on attribue symboliquement à chaque Qualité un Nom, et que l'on parle des « innombrables Noms divins ». Principiellement, les « Noms » désignent autant d'« aspects » permanents de l'Essence, et c'est dans ce sens qu'il faut

(20) L'Essence impersonnelle transcende le « Dieu personnel » qui Se révèle par l'ensemble des Qualités et des Activités divines à l'égard de la créature. Mais ce n'est certes point par une abstraction mentale que la Divinité personnelle peut être transcendée, car il va sans dire qu'Elle est immensément plus réelle que tout aperçu mental de l'Essence.

comprendre l'opposition logique entre l'« Essence » et l'ensemble des « Noms ».

On distingue cependant entre « Noms de l'Essence » (*asmâ dhâtiyah*) et « Noms qualitatifs » (*asmâ cîfâtiyah*) ; c'est que les premiers, tels que L'Un (*al-ahad*), Le Très-Saint (*al-quddûs*), L'Indépendant (*aç-çamad*), expriment la transcendance divine et se rapportent donc plus exclusivement à l'Essence, tandis que les Noms qualitatifs, comme Le Clément (*ar-rahmân*), Le Généreux (*al-karîm*), La Paix (*as-salâm*), etc., expriment à la fois la transcendance et l'immanence de Dieu. Ces derniers Noms comprennent d'ailleurs aussi ceux des Activités divines (*al-af'âl*) comme Celui-qui-donne-la-vie (*al-muhyi*), Celui-qui-donne-la-mort (*al-mumît*), etc.

Pour innombrables qu'ils soient, les Noms divins peuvent toujours se ramener à un nombre défini de types, auxquels correspondent des groupes de Noms révélés.

On appelle les Noms des perfections divines les « Plus beaux Noms » ou les « Noms de Beauté », car le Coran dit : « Les plus beaux noms (*asmâ al-husnâ*) sont à Dieu » (VII, 179) ; « Dieu, il n'y a pas de divinité sauf Lui ; à Lui sont les plus beaux noms » (XX, 7) ; « Invoquez Dieu ou invoquez le Clément ; de quelque nom que vous L'invoquiez, les plus beaux noms sont à Lui » (XVII, 110).

Le Coran est d'ailleurs comme tissé de Noms divins ; tout y est exprimé en fonction d'un aspect divin, de même que dans l'univers manifesté, toute qualité positive d'une chose peut se ramener à une réalité universelle et partant divine.

*

* *

Toutes les doctrines traditionnelles reconnaissent les Qualités divines, car la Divinité se conçoit par une synthèse de perfections ou qualités antinomiques. Les traditions à forme archaïque les contemplent à travers les forces de l'univers sensible ; les mythologies les personnifient. Le Christianisme les considère surtout comme des fonctions du Saint-Esprit. L'Islam rapporte la richesse indéfinie des Qualités universelles directement à l'Essence unique, et il

exprime ce rapport à l'instar de celui qui existe entre l'homme et ses facultés. De ce fait, la plupart des Noms divins révélés dans le Coran sont anthropomorphes ; quelques-uns, comme les Noms de l'Unité, sont abstraits ; rares sont ceux qui relèvent d'un symbolisme cosmique, comme le Nom *an-nûr*, « La Lumière ».

L'anthropomorphisme des Noms comporte sans doute une limitation, parce qu'il traduit Dieu à la mesure de l'imagination religieuse. Mais tout symbolisme a deux faces ; aussi cet anthropomorphisme acquiert-il dans la perspective soufique une portée éminemment spirituelle, car il indique comment l'humain se transpose dans l'universel, et de quelle manière les facultés et les vertus humaines peuvent être des organes de la contemplation de Dieu.

C'est en fonction de l'Homme universel que se révèle l'analogie du divin et de l'humain. En effet, il ne pourrait y avoir de conformité de l'homme à Dieu, si Celui-ci ne Se révélait à travers un prototype à la fois universel et humain ; car, comment l'homme se conformerait-il à l'Infini ? C'est ainsi que l'Homme universel est aussi le modèle (*imân*) du Livre sacré et la vraie nature du Prophète.

La conformité de l'homme aux « caractères » (*akhlâq*) divins — aux vertus spirituelles — n'est toutefois que la base indispensable à l'assimilation effective des Qualités divines (*al-ittiçâf biç-çîfât il-îlâhiyah*), assimilation d'ordre purement intellectuel. Par « intellect » nous entendons ici l'intelligence pure, qui n'est pas délimitée par la pensée et qui n'appartient pas à l'individu en particulier ; c'est donc toujours en fonction de l'Homme universel que l'union avec Dieu se réalise, quel que soit le degré de cette union.

La doctrine de l'Homme divin est entièrement ésotérique. Elle coïncide avec la voie contemplative (21), celle des Soufis.

(21) Certains ont voulu voir dans cette doctrine une interférence chrétienne ; un examen plus attentif aurait dû leur montrer que la théorie dont il s'agit, de même que le symbolisme dont elle se sert, se développent organiquement à partir de données coraniques. D'autre part, on peut dire que le Christianisme se caractérise par sa concentration sur l'Homme-Dieu, à tel point que les mystères, qui ailleurs restent des arcanes de la voie contemplative, assument chez lui le rôle des dogmes. Il y a là une série de compensations qui rendent les rapports entre le Christianisme et l'Islam très complexes. Voir à ce propos : Frithjof Schoon, *De l'Unité transcendante des Religions* (collection *Tradition*, éd. Gallimard, Paris).

Sommaire de l'Ouvrage de 'Abd al-Karîm al-Jîlî

Les trois premiers chapitres sur l'Essence, la Qualité et le Nom exposent les notions fondamentales que nous avons essayé d'esquisser.

Les six chapitres suivants décrivent ce que l'on peut appeler les Degrés divins, à savoir : La Nature divine, l'Unité, l'Unicité, la Béatitude miséricordieuse, la Seigneurie et l'Obscurité divine. Dans notre traduction nous avons laissé de côté le chapitre sur la Seigneurie, dont le contenu est en sa majeure partie impliqué dans les autres. En parlant de l'Obscurité divine, qui est la Réalité non-manifestée de Dieu, Jîlî revient en quelque sorte à ce qu'il disait au début sur l'Essence. Cette série de chapitres constitue donc un cycle complet.

Nous ne traduisons pas les deux chapitres qui suivent, et qui traitent de la transcendance (*at-tanzîh*) et de l'immanence (*at-tashbîh*) divines, car ces deux chapitres ne constituent pas des chaînons indispensables dans l'ensemble logique que nous nous sommes proposé de reproduire.

Les quatre chapitres suivants, par contre, qui se rapportent au « dévoilement » (*tajallî*) des Activités, des Noms, des Qualités et de l'Essence, font pendant à ceux qui traitent des Degrés divins, en ce sens qu'ils décrivent la réalisation graduelle de ces mêmes Degrés. Faisons remarquer à ce propos que la considération des Activités divines dans l'homme se rattache tout naturellement au domaine de l'action et de la volonté humaines, tandis que la connaissance des Noms et des Qualités — celles-ci impliquant

d'ailleurs essentiellement les Activités — est de l'ordre de la contemplation pure. La contemplation de Dieu à partir de Ses Noms se sert de supports idéels, chaque Nom divin étant comme un point de vue intellectuel concernant l'Essence. Quant au « dévoilement » des Qualités, il comporte une pénétration effective de modalités divines, en sorte que le sujet individuel cesse d'exister comme foyer de la vision. Le dernier de ces chapitres concerne la connaissance immédiate de l'Essence, connaissance qui est l'apanage de l'Homme universel en tant que « pôle » de l'existence.

C'est jusqu'ici que va notre traduction, qui n'est d'ailleurs pas complète, puisque nous avons omis quelques passages d'importance secondaire ou de caractère par trop hermétique ; nous avons marqué par des points de suspension les passages omis dans notre traduction ; d'autre part, le caractère condensé du texte original exigeant certaines interpolations, nous avons eu le soin de signaler celles-ci par des crochets. La langue arabe est à la fois concise et complexe — les mots à plusieurs significations et les synonymes y abondent, — qualité qui se prête à la spéculation métaphysique, mais qui se refuse parfois à la traduction littérale (1).

*
* *

Dans la suite, Jîlî considère d'abord les sept Qualités dites de la Personne (*an-nafs*) divine, qui sont : la Vie (*al-hayâh*), la Connaissance (*al-'ilm*), la Volonté (*al-irâdah*), la Puissance (*al-qudrah*), la Parole (*al-kalâm*), l'Ouïe (*as-sam'*) et la Vue (*al-baçar*).

Toutes les Qualités divines peuvent se diviser en quatre groupes, suivant qu'elles se rapportent exclusivement à l'Essence, comme l'Unité, l'Unicité, la Singularité, l'Indépendance absolue, etc., ou bien aux modes divins de la Beauté, de la Majesté et de l'Infinité.

(1) Nous nous sommes fondés pour notre traduction sur la troisième édition de la Presse Azharienne du Caire, 1329 H. (1908).

Beauté (*jamâl*) et Majesté (*jalâl*) correspondent d'une certaine manière aux deux pôles de l'immanence et de la transcendance, car la Majesté foudroie la créature, tandis que la Beauté la comble.

L'infinité (*al-kamâl*) synthétise l'un et l'autre mode. C'est bien par Infinité et non par « Perfection » ni par « Universalité » qu'il faut traduire le mot *kamâl* lorsqu'il se rapporte à Dieu, car la perfection de Dieu, écrit Jîlî, c'est qu'Il n'a pas de limites.

Les pronoms personnels par lesquels le texte coranique se réfère à Dieu, en exprimant également des « aspects » essentiels ; on fait dériver du pronom *huwa*, « Lui », *al-huwiyyah*, l'« Aséité » ou l'« Ipséité » ; cette expression désigne le Mystère absolu, car le pronom Lui est celui de la « personne absente ». A l'Aséité s'oppose logiquement le « Sujet » divin, *al-aniyyah*, dont le nom est dérivé du pronom *ana*, « Moi ».

L'Eternité divine est considérée comme ayant trois dimensions : l'Eternité sans commencement (*al-azal*), l'Eternité sans fin (*al-abad*) et la Préexistence (*al-qidam*).

Les sept « Jours de Dieu » (*ayâm Allâh*) correspondent à l'Actualité divine, car Dieu se trouve « chaque jour en acte » (Coran, LV, 29).

*
* *

Dans une série de chapitres, dont le premier est celui sur le « Retentissement de la cloche » et le dernier celui sur le « Sinaï et le Livre écrit en lignes », Jîlî considère les modalités de la révélation au sens spécifique de ce terme.

Le « retentissement de la cloche » (*çalçalat al-jaras*) signifie un son subtil que le Prophète entendit lors de la révélation du Coran et qui correspond à la répercussion de la Puissance divine à travers les multiples états de l'existence.

Le Coran mentionne trois principaux noms du Livre révélé : « La Mère du Livre » (*umm al-kitâb*), nom qui désigne le prototype éternel du Coran, « la Récitation »

(*al-qur'ân*), nom du Coran comme révélation auditive, et « la Discrimination » (*al-furqân*), c'est-à-dire le Coran comme Loi sacrée. Selon Jîlî, la Mère du Livre correspond au fond insondable de la Divinité, source maternelle de l'univers ; *al-qur'ân* correspond analogiquement à l'état d'Unité suprême, « descendu » dans le corps du Prophète, et *al-furqân* symbolise l'ensemble des Qualités divines, c'est-à-dire la distinction principielle, également « descendue » sur Muhammad.

Ce sont là les aspects intemporels du Coran ; sur le plan terrestre, il succède aux trois autres grands livres sacrés de la lignée abrahamique, la Thora, le Psautier et l'Evangile, en vertu d'un enchaînement cyclique qui veut que chaque révélation, nécessairement limitée dans sa forme — non dans son essence — soit compensée par une autre. C'est ainsi que la Thora et l'Evangile manifestent une certaine polarité, dont Jîlî dit en somme ce qu'exprime également l'adage chrétien : *Christi doctrina revelat quod Moisi doctrina velat*. Le Coran apparaîtra dès lors comme une synthèse des tendances judaïque et chrétienne ou comme le rétablissement de l'équilibre fatalement rompu.

*

* *

La seconde partie de l'ouvrage traite de cosmologie, et plus exactement de cosmologie métaphysique, car les réalités cosmiques y seront toujours ramenées à leurs principes divins.

Cette partie commence par la description des degrés de la manifestation principielle, dont les supports immédiats sont les réalités illimitées du monde informel. Leurs noms, presque tous puisés du Coran, symbolisent des « demeures » ou des « stations » de la Divinité, tels que les « Baldaquins suprêmes » (*ar-rafraf al-a'lâ*), le « Lit de repos » (*as-sarîr*), les « deux Pieds et les deux Sandales » (*ar-rijlayn wa an-na'layn*), le « Trône » (*al-'arsh*), le « Piédestal » (*al-kursî*) et l'« Arbre Lotus de l'extrême Limite » (*sidrat al-muntahâ*). Ce sont là comme autant de miroirs de l'irradiation divine intégrale.

Leur hiérarchie se différencie en vertu de la polarisation successive en principe actif et principe passif : ce qui est passif par rapport au degré supérieur est à son tour actif envers ce qu'il domine. Cette polarité est particulièrement explicite dans le rapport entre le « Calame suprême » (*al-qalam al-a'lâ*) et la « Table Gardée » (*al-lûh al-mahfûz*), car le Calame inscrit la Science divine de l'univers sur la Table qui, à son tour, est le prototype immuable du devenir (2).

Or, le support cosmique premier des manifestations divines, de même que leur agent éternel, n'est autre que l'Esprit (*ar-rûh*), qui est à la fois créé et incréé, puisqu'il représente le médiateur entre Dieu et l'univers (3). Jîlî donne à la « face » incréée de l'Esprit le nom de Saint-Esprit (*ar-rûh al-quds*) ; tandis qu'il appelle l'Esprit en tant que première créature « l'Ange nommé Esprit » (*al-malak al-musammâ bir-rûh*).

L'Esprit se réfracte dans six facultés de connaissance qui ont leur siège dans l'homme, mais dont les essences sont cosmiques et angéliques, en sorte qu'elle représentent, dans leurs réalités non-individuelles, autant de facultés de l'Homme universel ; ce sont : le cœur, l'intellect, la faculté conjecturale, la force de décision, la pensée et l'imagination.

Parmi ces facultés, le cœur (*al-qalb*) est central, car il est le « lieu » où les Réalités transcendantes entrent en contact avec l'homme ; il est l'organe de l'intuition et de la révélation (*at-tajallî*) divine.

L'intellect premier (*al-'aql al-awwal*) s'identifie essentiellement à l'Esprit et par suite au cœur ; cependant, son reflet dans l'homme est en quelque sorte complémentaire du cœur : on pourrait dire que celui-ci révèle la Présence divine sous son aspect d'« être », tandis que l'intellect — c'est-à-dire la réfraction cosmique de l'Intellect premier — la révèle sous son aspect de « science ». Selon un symbolisme planétaire que Jîlî exposera plus loin, le cœur est solaire ; il correspond au

(2) Voir sur ce sujet : Frithjof Schoon, *L'Œil du Cœur* (collection *Mystiques et Religions*, Ed. Dervy-Livres, Paris), chapitre *En-Nûr*, et *Du Soufisme*, page 46.

(3) Voir *Introduction*, chapitre « de l'Esprit ».

centre lumineux de l'univers, tandis que l'intellect correspond à la sphère planétaire la plus éloignée, celle de Saturne, qui englobe les autres.

Le mot *al-wahm* désigne la faculté conjecturale, l'imagination active ou le pouvoir d'illusion, qui représente la puissance cosmique la plus redoutable que l'homme ait reçue en prêt, car elle manifeste la tendance démiurgique qu'attire toute possibilité encore inépuisée.

Al-himmah, par contre, signifie la faculté d'ascension spirituelle, l'aspiration de l'homme vers l'essentiel et sa force de décision, sa volonté de délivrance.

La pensée (*al-fikr*) représente une modalité de connaissance indirecte. Les imperfections de la pensée résident dans ses « branches », non pas dans sa « racine », qui touche aux possibilités supérieures de l'homme. La pensée — notamment la méditation (*tafakkur*) — peut être une « clef » de connaissance spirituelle.

La sixième faculté décrite dans le livre de Jîlî est l'imagination (*al-khayâl*), dont le rôle est relativement passif par opposition à celui de la faculté conjecturale (*al-wahm*) ; en effet, *al-khayâl* est comme la matière plastique du mental, en sorte que cette faculté correspond analogiquement à la *materia prima* du monde des formes.

Nous avons quelque peu insisté sur ces chapitres concernant les facultés de l'âme, car il y a là une véritable psychologie spirituelle, c'est-à-dire une science de l'âme sous le rapport de ses contacts avec le monde de l'Esprit. C'est dans ce sens également qu'il faut comprendre le choix des facultés décrites, parmi lesquelles manquent les facultés de sensation et d'action, tandis que la volonté y est uniquement considérée dans son exaltation spirituelle, comme *himmah* (4).

Toutes ces facultés ont leurs « sources » perpétuelles dans la « Forme mohammédienne » (*aç-çûrat al-muhammadiyah*),

(4) Le symbolisme planétaire auquel nous avons fait allusion, permet de situer ces facultés dans une hiérarchie visuelle : le cœur correspond au soleil, dont la position est en tout cas centrale par rapport aux autres planètes, quelque soit le système astronomique qu'on adoptera ; l'intellect correspond à la sphère de Saturne, la volonté spirituelle à celle de Jupiter, la faculté conjecturale à celle de Mars, l'imagination à Vénus, la pensée à Mercure. A la lune, Jîlî fait correspondre l'esprit vital, également appelé *rûh*. On remarquera les positions antinomiques, selon l'ordre géocentrique des planètes, d'*al-himmah* et d'*al-fikr*, de même que d'*al-wahm* et d'*al-khayâl*.

le germe de Lumière divine dont ont été créés les paradis et les enfers. C'est ici que Jîlî décrit les états paradisiaques et les états infernaux, qui ne sont pas réellement éternels (5), puisque tout sera finalement réintégré en Dieu.

Toutes les tendances subversives ont leur support dans la psyché (*an-nafs*), qui est la racine de l'individualisation et qui s'oppose d'une certaine manière à l'Esprit (*ar-rûh*). Elle a cependant son prototype universel et inaltérable dans la « Forme mohammédienne ».

*

* *

C'est de l'« Homme universel » en tant que « synthèse de toutes les réalités essentielles (*haqâiq*) de l'existence » que Jîlî parle dans le chapitre qui est pratiquement le dernier du livre, le reste n'étant en somme qu'une adjonction. Comme l'auteur l'affirme lui-même, ce chapitre tient précisément la place d'une synthèse finale de tout ce qu'il a décrit dans les chapitres précédents : l'Essence, les aspects divins, la révélation, les degrés de l'existence, le microcosme, le devenir de l'âme.

Citons quelques passages de ce chapitre : « Chaque individu du genre humain contient les autres entièrement, sans défaut aucun, sa propre limitation n'étant qu'accident... Pour autant que les conditions accidentelles n'interviennent pas, les individus sont donc comme des miroirs opposés, dont chacun reflète pleinement l'autre... » C'est-à-dire que chaque individu contient essentiellement, par son intelligence, la réalité de tous les autres, et même de toute chose existante. « ... Seulement, les uns ne contiennent les choses qu'en puissance, tandis que les autres, à savoir les parfaits parmi les prophètes et les saints, les contiennent en acte... » Cela signifie qu'ils réalisent leur identité essentielle avec toute chose, car il est évident qu'ils ne contiennent pas les choses concrètement ; il y a cependant des degrés dans cette « actualisation » de l'essence de l'homme, la plénitude

(5) L'éternité absolue n'appartient qu'à Dieu.

parfaite n'appartenant qu'à l'Homme universel qui, lui, s'identifie au prophète Muhammad. Il en est nécessairement ainsi selon la perspective de l'Islam, puisque chaque tradition connaît l'Homme universel à travers son propre pôle spirituel.

« ... L'Homme universel — écrit Jîlî plus loin — est le pôle autour duquel évoluent les sphères de l'existence, de la première à la dernière ; il est unique tant que l'existence dure... Cependant, il revêt différentes formes et se révèle par les divers cultes, en sorte qu'il reçoit des noms multiples (6)... A chaque époque, il a le nom qui correspond à son vêtement actuel. C'est ainsi que je l'ai rencontré dans la forme de mon maître Sharaf ad-dîn Ismâîl al-Jabartî ; je ne savais pas qu'il était le Prophète ; je le voyais comme le maître... C'est comme si l'on voit dans le rêve une personne revêtue de la forme d'une autre... avec cette réserve cependant qu'il y a une grande différence entre l'état de rêve et celui de veille... Mais ne t'imagines pas qu'il y ait dans mes paroles quelque allusion à la métempsychose... »

« Sache que l'Homme universel comporte en lui-même des correspondances avec toutes les réalités de l'existence. Il correspond aux réalités supérieures par sa propre nature subtile, et il correspond aux réalités inférieures par sa nature grossière... Son cœur correspond au Trône divin ; et d'ailleurs, le Prophète dit que le cœur du croyant est le Trône de Dieu ; son Moi (*aniyah*) correspond au Piédestal divin, son état spirituel à l'Arbre Lotus de l'extrême Limite, son Intellect au Calame suprême, son âme à la Table Gardée, son physique aux éléments, sa réceptivité à la Hylé... etc. »

« Le Prophète disait que Dieu avait créé Adam selon la forme du Clément, ou encore, d'après une autre tradition orale (*hadîth*), que Dieu avait créé Adam en Sa forme. Car Dieu est vivant, connaissant, puissant, doué de volonté, d'ouïe, de vue et de parole, de même que l'homme est vivant, connaissant, etc. »

(6) Il est Mohammed pour les musulmans, le Christ pour les chrétiens, chaque *Avatâra* pour les hindous, le Bouddha pour les bouddhistes. Dans ce dernier cas, l'idée de l'Homme universel absorbe toute qualité positivement descriptible de Dieu, l'Essence comme telle ne s'exprimant que par des négations.

« Sache qu'à l'Homme universel appartiennent principalement les Noms de l'Essence et les Qualités divines, de même que le royaume [universel], qu'il détient en vertu de son essence... il est donc à Dieu ce qu'est le miroir à la personne qui s'y mire... Car Dieu s'imposa à Lui-même de ne contempler Ses propres Noms et Qualités que dans l'Homme universel. C'est là aussi le sens de la parole : "Nous avons offert le pacte aux cieux, à la terre, aux montagnes ; ils refusèrent de s'en charger et ils tremblèrent de le recevoir. L'homme s'en chargea et il est injuste et ignorant" (7). C'est-à-dire, il fit tort à sa propre âme en l'abaissant d'un si haut rang ; et il est ignorant de sa propre capacité, puisqu'il est le lieu du pacte (ou garant) divin et qu'il ne le sait pas... »

Le reste du livre traite de cosmologie ; il y est question notamment du symbolisme des sphères planétaires. Celles-ci correspondent au système géocentrique, ce qui n'enlève rien à la validité des analogies, dès lors que ce système reproduit l'ordre des choses telles qu'elles apparaissent spontanément à la vision humaine ; il a donc toute la portée spirituelle qu'ont les « signes » visibles de Dieu (8).

Remarquons aussi que la cosmologie soufique se rattache à l'angélologie, de même que le monde physique se rattache au monde subtil et par-delà au monde de l'Esprit. Quant à l'angélologie, elle s'intègre à son tour dans la science des Qualités divines, comme toute fonction spirituelle s'intègre dans un aspect de Dieu.

(7) Coran, XXXIII, 72.

(8) Voir notre étude : *Une clef spirituelle de l'Astrologie musulmane d'après Mohyi-d-dîn ibn 'Arabî* (Les Editions Traditonnelles, Paris, 1950).

TRADUCTION

De l'Essence (adh-Dhât)

Sache que par « essence » (*adh-dhât*) on entend, d'une manière générale, ce à quoi les noms (*al-asmâ*) et les qualités (*aç-çîfât*) se rattachent par leur principe (*fî 'aynihâ*), et non par leur existence [contingente] (*fî wujûdihâ*). Tout nom et toute qualité se rattache à une réalité sous-jacente qui, elle, est son essence...

Quant à l'existence (*al-wujûd*) (1), elle comporte deux degrés : elle est l'Etre pur, en tant qu'Essence du Créateur (*al-bâri*), ou bien l'existence atteinte du néant, en tant qu'essence relative des créatures.

Par « Essence de Dieu » (*dâth Allâh*) — exalté soit-Il ! — on entend Dieu Lui-même, c'est-à-dire Ce par quoi Il est ; Dieu subsiste en effet par Lui-même, et c'est à cette Aséité (*al-huwiyyah*) divine qu'appartiennent essentiellement les Noms de [perfection] et les Qualités [universelles]. On conçoit donc l'Essence à travers toute forme [idéelle] qui découle logiquement d'une des significations qu'Elle implique ; j'entends que toute propriété qui résulte d'un de Ses attributs Lui appartient réellement ; c'est à l'Essence — à son Etre — que se rapporte tout nom impliquant une idée de perfection (*kamâl*) ; or, la somme des perfections comporte l'infinité et par suite l'impossibilité de L'embrasser par l'intelligence, d'où il résulte, d'une part, qu'Elle est inconnaissable, et

(1) *Al-wujûd* signifie à la fois l'existence et l'Etre ; *al-wujûd al-mahd* est « l'Etre pur ». La racine WJD comporte le sens de « trouver », ce qui donne dans la forme passive « être trouvé », « exister » ; elle indique donc bien l'identité principielle de l'Etre et de la Connaissance.

d'autre part que cela même peut être connu, puisqu'il est impossible de l'ignorer :

Est-ce que j'ai tout appris, globalement et distinctement,
De Ton Essence, ô Toi, en Qui s'unissent les Qualités ?
Ou est-ce que Ta Face est trop sublime pour que Sa nature
puisse être saisie ?

Je saisis donc que son Essence ne peut être saisie.
Loin de Toi que quelqu'un Te sonde, et loin de Toi
Que quelqu'un T'ignore, — ô perplexité !

Sache que l'Essence de Dieu le Suprême est le mystère (*ghayb*) de l'Unité (*al-ahadiyah*) que tout symbole exprime sous un certain rapport, sans qu'il puisse L'exprimer sous beaucoup d'autres rapports. On ne La conçoit donc pas par quelque idée rationnelle, pas plus qu'on ne La comprend par quelque allusion (*ishârah*) conventionnelle ; car on ne comprend une chose qu'en vertu d'une relation, qui lui assigne une position, ou par une négation, donc par son contraire ; or, il n'y a, dans toute l'existence, aucune relation qui « situe » l'Essence, ni aucune assignation qui s'applique à Elle, donc rien qui puisse La nier et rien qui Lui soit contraire. Elle est, pour le langage, comme si Elle n'existait pas, et sous ce rapport Elle se refuse à l'entendement humain. Celui qui parle devient muet devant l'Essence divine, et celui qui est agité devient immobile (2) ; celui qui voit est ébloui. Elle est trop noble pour être conçue par les intelligences... Elle est trop élevée pour que les pensées La saisissent. Son fond primordial (*kunh*) n'est atteint par aucune sentence de la science, ni par aucun silence qui La tait ; aucune limite, aussi fine et incommensurable soit-elle, ne L'embrasse...

L'oiseau saint (3) vola dans l'étendue illimitée de cette

(2) C'est-à-dire que ses opérations mentales cessent, car elles n'ont pas de prise sur la réalité de l'Essence.

(3) L'Oiseau saint est l'Esprit qui, tout en demeurant dans l'homme, en transcende la forme. « L'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. » (Saint Paul, I Cor., II, 10). — « La Sagesse est plus habile que tout mouvement ; elle pénètre et s'introduit partout, à cause de sa pureté. » (Livre de la Sagesse, VII, 22-30).

atmosphère vide (4), en exaltant Dieu par sa totalité (5) dans l'air de la sphère suprême (6) ; alors il fut ravi hors des existences (7) et transperça les Noms et les Qualités (8) par réalisation (*tahqîq*) et vision directe (*'yân*) (9). Puis il plana autour du zénith de la non-existence (*al-'adam*) (10), après avoir traversé les étendues du devenir et de ce qui précède les temps (*al-hudûth wa-l-qidam*) ; alors il Le trouva nécessairement, Lui dont l'existence (11) n'est pas sujette au doute et dont l'absence n'est point cachée. Et lorsqu'il voulut retourner au monde créé, il demanda qu'un signe de reconnaissance lui fût donné ; et il fut écrit sur l'aile de la colombe : « En vérité, ô Toi, talisman (12), qui n'es ni quiddité ni nom, ni ombre ni contour, ni esprit ni corps, ni qualité ni désignation ni signe, — à Toi appartiennent l'existence et la non-existence (*al-wujûd wa-l-'adam*), et à Toi le devenir et ce qui précède les temps ; — Tu es non-existant comme Essence, existant dans Ta Personne (*an-nafs*) (13), connu par Ta grâce, absent selon le genre (14) ; Tu es comme si tu n'avais créé que des métaphores et comme si Tu n'étais que par façon de parler ; Tu es l'évidence de Toi-même par la spontanéité de Ton langage ; je viens de Te trouver Vivant, Connaissant, Voulant, Puissant, Parlant, Ecoutant et

(4) Vide des manifestations formelles.

(5) Et non seulement par une faculté isolée.

(6) La sphère de l'Unité.

(7) Hors de toute manifestation.

(8) Les distinctions inhérentes à la Réalité principielle, l'Etre.

(9) Ce sont les deux pôles « ontologique » et « intellectif » de la connaissance totale.

(10) La non-existence (*al-'adam*) métacosmique ne doit pas être confondue avec le néant, car elle est au-delà de toutes les conditions, dont la plus générale est l'existence. *Al-'adam* peut aussi signifier le *Non-Etre*, donc ce qui est absolument indéterminable, l'Etre étant précisément la première de toutes les déterminations possibles.

(11) Ou plutôt la « réalité ».

(12) Ce discours s'adresse à Dieu, à qui l'Esprit s'est identifié, ce qu'exprime précisément l'écriture sur l'aile.

(13) C'est-à-dire que l'Essence est au-delà de l'existence et même au-delà de l'Etre en tant que détermination ; Elle est à la fois Etre et Non-Etre, tandis que la Personne divine, qui est décrite par les Qualités parfaites, « existe », car elle fait face à la création. Il s'agit là de la même distinction qu'entre *Brahma nirguna* (Brahman non-qualifié) et *Brahma saguna* (Brahman qualifié) selon la doctrine hindoue. Il faut bien comprendre que l'Essence « possède » les Qualités universelles, mais qu'Elle ne peut pas être « décrite » par elles.

(14) Puisque le genre englobe toujours une multitude de choses analogues, l'Essence unique échappe nécessairement à toute définition générique : « Il n'y a pas de divinité, si ce n'est La Divinité » (*Lâ ilaha ill-Allâh*).

Voyant (15) ; j'ai embrassé la Beauté (*al-jamâl*) et j'ai été transpercé par la Majesté (*al-jalâl*) ; j'ai sondé par Toi-même les modes de l'Infinité (*al-kamâl*) ; quant à ce que Tu as imagé en affirmant l'existence d'un autre que Toi, il n'est pas là, mais Ta Beauté resplendissante est parfaite ; et à qui ces paroles sont-elles adressées, est-ce à Toi, est-ce à Moi ? O Toi qui es absent là, nous T'avons trouvé ici ! » (16).

Ensuite il fut écrit sur l'aile de l'oiseau vert avec la plume à l'encre de soufre rouge (*al-kibrît al-ahmar*) (17) : « En vérité, la Grandeur, (*al-'azamah*) est feu et la Science (*al-'ilm*) est eau et la Force (*al-quwwah*) est air et la sagesse (*al-hikmah*) est terre (18), éléments par lesquels se réalise notre essence unique (*al-jawhar al-fard*) (19). Il y a pour cette essence deux dimensions, dont la première est le non-commencement (*al-aral*) et la seconde la non-fin (*al-abad*), et deux désignations, dont la première est Dieu (*al-haqq*) et la seconde la créature (*al-khalq*), et deux attributions, dont la première est l'éternité (*al-qidam*) et la seconde le devenir (*al-hudûth*), et deux noms, dont le premier est le Seigneur (*ar-rabb*) et le second le serviteur (*al-'abd*). Elle a deux faces : la première est apparente (*zâhir*), c'est le monde (*ad-dunya*) et la deuxième est intérieure (*bâtin*), c'est l'au-delà (*al-ukhrâ*) ; et elle a deux principes (*hukm*) : le premier est la nécessité (*al-wujûb*) et le second la possibilité (*al-imkân*) (20) ; et elle a deux rapports :

(15) Ce sont les sept qualités dites de la Personne divine, qui jouent un rôle important dans les formulations les plus explicites du credo islamique ; d'après 'Abd al-Karîm al-Jîlî, elles sont symbolisées par les sept lettres constituant le nom divin « Le Clément » (*ar-rahmân*). L'*alif* correspondant à la Vie, le *lam* à la Science (ou Connaissance), le *râ* à la Puissance, le *hâ* à la Volonté, le *mîm* à l'Ouïe, l'*alif* entre le *mîm* et le *nûn* — *alif* qui n'est pas toujours écrit — à la Vue, et le *nûn* à la Parole.

(16) Ici s'insère une longue poésie que nous omettons à cause de son langage elliptique qui exigerait trop de commentaires.

(17) Le vert est la couleur de la connaissance, aussi celle du Prophète ; les bienheureux du Paradis sont vêtus de soie verte. Le Prophète dit de certains de ses compagnons morts en guerre sainte, que leurs âmes se trouvent dans les gosiers d'oiseaux verts dans le Paradis. Le Soufre rouge est un symbole alchimique de l'Esprit en acte permanent.

(18) Les éléments représentent ici des qualités aisément discernables dans les réalités auxquelles ils se réfèrent.

(19) *Al-jawhar al-fard*, littéralement : « Le joyau singulier », signifie l'essence de l'être ; il est aussi l'Intellect en tant que celui-ci rattache l'être individuel à son principe éternel. *Al-jawhar* (du persan *gawhar*) désigne une perle ou pierre précieuse et en langage philosophique l'essence ou la substance ; le caractère incorruptible de la pierre précieuse symbolise l'immuabilité de l'essence. On se souviendra ici de l'expression bouddhique « joyau dans le lotus » (*mani padmê*).

(20) C'est-à-dire que dans notre Essence divine tous les contrastes ou complémentaires s'unissent. La nécessité et la possibilité — ou la réalité et la possibilité — représentent en un certain sens les deux pôles ontologiques extrêmes. Dans l'Essence divine, le possible (*al-mumkin*)

selon le premier elle est absente pour elle-même et existante pour ce qui est autre qu'elle-même, et selon le second elle est absente pour ce qui est autre qu'elle-même est existante pour elle-même (21). Il y a d'elle deux connaissances (*m'arifah*), la première concerne d'abord son affirmation nécessaire, ensuite sa négation ; la seconde concerne d'abord sa négation, ensuite son affirmation nécessaire (22). Sa conception implique un point d'erreur ; car il y a dans les symboles des déviations et dans les allusions des détournements de leurs sens : à toi la prudence, ô oiseau, en gardant cet écrit qu'un autre ne lira pas ! »

Et l'oiseau ne cessa de planer dans ces sphères, vivant en la mort, impérissable dans l'anéantissement ; enfin, déployant ses ailes, il promena son regard, le tourna et le retourna, mais il ne le vit pas sortir de lui-même, ni aller vers une nature étrangère à la sienne ; que l'oiseau plongeât dans l'océan, qu'il en ressortît, qu'il en bût, qu'il s'enivrât ou qu'il désirât plus encore, rien qui lui parle et rien qui soit absent de lui. « Perfection absolue » est devenu l'expression qui s'applique réellement à lui-même, car il ne saisit pas les bornes d'une de ses qualités ; les Noms de l'Essence et les Qualités divines lui appartiennent en vertu d'une assimilation réelle ; il n'y a pas de brides qui le régissent par la loi de l'adéquation et de la contradiction, il jouit pleinement des possibilités inhérentes à ses qualités, et il n'y a pourtant point de chose qui lui appartienne entièrement dans sa forme individuelle ; il possède toute la liberté d'évoluer dans son lieu et dans son monde et il est en même temps limité par ses stations (23). Il voit la perfection de sa pleine lune réellement en son âme et il est mentalement incapable à cause de

est nécessaire (*wajîb*) parce qu'ayant sa « raison d'être » dans l'Essence même, tandis que le « nécessaire » — ou le « réel » — y est contenu comme possibilité pure.

(21) Ces deux rapports correspondent aux pôles respectifs « objet » et « sujet », selon la signification principielle — et non seulement psychologique — qu'on peut attribuer à ces termes.

(22) Le modèle de ces deux connaissances est la formule fondamentale de l'Islam : *Lâ ilâha ill-Allâh* (« Il n'y a pas de divinité, si ce n'est La Divinité »), formule dont la partie négative : « il n'y a pas de divinité » et la partie positive : « si ce n'est La Divinité », sont logiquement réciproques.

(23) L'esprit de l'homme qui a réalisé l'Unité connaît toute chose en principe et globalement, mais l'aspect individuel des choses reste tel qu'il était, c'est-à-dire fragmentaire et d'une variété inépuisable. Voir à ce sujet *Du Soufisme*, chapitre « de l'Union ».

l'éclipse de son soleil (24) ; il ignore la chose tout en la connaissant et il se déplace tout en restant sur place ; le monde le plus intimement contenu en sa connaissance est celui qu'il peut prouver le moins (25) ; les gens les plus éloignés de sa route sont les plus proches de lui ; sa lettre (*harf*) ne se lit pas et sa signification ne se comprend pas, ne se voit pas...

Du nom (al-Ism)

... La perfection du Nommé se manifeste éminemment par le fait qu'Il se révèle par Son Nom à celui qui L'ignore, en sorte que le Nom est au Nommé ce qu'est l'extérieur (*az-zâhir*) à l'intérieur (*al-bâtin*), et sous ce rapport le Nom est le Nommé Lui-même (26).

Le sujet d'un nom peut être inexistant comme tel et n'exister qu'idéalement, comme c'est le cas du Phénix, qui tient toute son existence de son nom, et dont les qualités ne se déduisent que de ce nom ; car, selon l'allégorie conventionnelle, le Phénix signifie ce qui échappe aux intelligences et aux pensées ; aussi le représente-t-on par une figure sans égale dans sa magnitude. Son nom ne résulte donc pas de son essence, mais il est au contraire comme superposé à une conception idéale pour la maintenir à son rang d'existence. Tu comprendras qu'il n'en va pas de même dans l'ordre ontologique, mais que le nom de l'Etre véritable est une voie à la connaissance réelle du Nommé... Le nom du Phénix est donc, dans l'ordre créé, l'inverse du Nom de Dieu dans la vérité, car, si le nommé Phénix n'existe pas en lui-même, ce qui est nommé *Allâh* est en Lui-même Etre pur. Comme on n'atteint le Phénix que par l'intermédiaire de son

(24) Vu du côté de la raison discursive, l'Esprit supraformel est obscur. Rappelons que saint Denys l'Aréopagite parle sous un rapport analogue d'une « obscurité translumineuse ». Inversement, le monde individuel est ténèbres par rapport à la Lumière de l'Esprit.

(25) Dans l'Union, l'esprit connaît les choses par leurs essences permanentes (*al-a'yân ath-thâbitah*) mais en ignore les aspects éphémères, car dans cet état, l'esprit participe d'une certaine manière à la richesse divine, qui se suffit à elle-même.

(26) Conformément à tous les enseignements traditionnels, le Nom de Dieu s'identifie essentiellement et mystérieusement à Dieu Lui-même. « Le Seigneur et Son Nom sont un », dit aussi Râmâkrishna.

nom, — et sous ce rapport le Phénix existe, — de même il n'y a d'accès à la connaissance de Dieu que par l'intermédiaire de Ses Noms et de Ses Qualités, et tout Nom et toute Qualité [divins] étant contenus dans le Nom *Allâh*, il s'en suit qu'il n'y a d'accès à la connaissance de Dieu que par la voie de ce Nom.

En vérité c'est ce nom qui communique réellement l'Etre et qui conduit vers Lui ; il est donc comme le sceau du sens universel [l'aspect métaphysique, donc supra-individuel] de l'homme ; c'est par lui que l'élu de la Grâce s'unit au Clément (*ar-rahmân*). Celui qui regarde les traits du sceau est avec Dieu par l'entremise de Son Nom ; celui qui les interprète, est avec Lui par l'entremise de Ses Qualités ; et celui qui brise le sceau, transperçant ainsi la Qualité et le Nom, est avec Dieu par l'Essence, sans que les Qualités divines lui soient voilées...

Dieu a fait de ce Nom le miroir de l'homme ; quand celui-ci y mire son visage, il y reconnaît le sens de la parole sacrée (*hadîth qudsî*) : « Dieu était et nulle chose avec Lui » (*kâna Llâhu wa lâ shay'a ma'ah*), et c'est alors qu'il lui sera révélé que son ouïe est l'Ouïe de Dieu, sa vue la Vue de Dieu, sa parole la Parole de Dieu, sa vie la vie de Dieu, sa connaissance la Connaissance de Dieu, sa volonté la Volonté de Dieu et sa puissance la Puissance de Dieu, — tout cela par voie d'union, — et il sait dès lors que toutes ces qualités ne se rapportent à lui que par prêt et par transposition, tandis qu'elles appartiennent à Dieu selon leur réalité (27). Dieu dit : « Dieu vous créa et ce que vous faites » (Coran, XXXVII, 94 ; 96) et Il dit ailleurs : « Vous n'adorez hors Dieu que des idoles, et vous créez du mensonge » (Coran, XXIX, 16 ; 17) ; ici la faculté créatrice est prêtée à l'homme, car c'est Dieu qui crée réellement [ce dont il s'agit]. Celui qui

(27) Dans ce passage et dans ce qui suit, Jîfî se réfère à ce message divin (*hadîth qudsî*) révélé par la bouche du Prophète : « Si quelqu'un offense un de Mes saints, Je lui déclare la guerre. Mon serviteur ne saurait s'approcher de Moi par quelque chose qui Me serait plus cher que les actions que Je lui ai imposées. Et mon serviteur ne cesse pas de s'approcher de Moi par des actions gratuites jusqu'à ce que Je l'aime ; or, quand Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main avec laquelle il saisit, et son pied avec lequel il marche ; quand il Me demande, Je lui donne certainement, et s'il recherche Mon aide, Je l'aide certainement ».

mire son visage dans le miroir de ce Nom (*Allâh*) savoure cette connaissance directement. Et il se peut qu'il atteigne, d'entre les sciences de l'Union (*at-tawhîd*), la connaissance de l'Unité (*al-wâhidiyah*) ; s'il parvient à ce degré de contemplation, il répondra à ceux qui adressent une demande à Dieu, car il est devenu le lieu de manifestation (*mazhar*) du Nom divin. Ensuite, s'il s'élève des ténèbres du néant [relatif] vers la connaissance de l'Etre nécessaire, et que Dieu le purifie des contingences par la révélation de l'éternité, il devient le miroir du Nom divin, en sorte que lui-même et le Nom sont comme deux miroirs confrontés et se reflétant l'un l'autre ; et si quelqu'un parvient à ce degré de contemplation, c'est Dieu qui répondra à ceux qui lui adressent une demande ; la Colère divine sera sur ceux qui évoquent sa colère, et Dieu sera content de ceux qui s'attirent son contentement. Et il se peut qu'il atteigne, d'entre les sciences de l'Union, la connaissance de l'Unité (*al-ahadiyah*) qui, elle, implique toute autre connaissance. Il y a cependant, entre cet état et le dévoilement de l'Essence même une différence subtile qui consiste en ceci que le contemplatif atteignant cet état ne lit que le *Furqân*, tandis que le connaissant de l'Essence lira tous les Livres révélés (28)...

De la Qualité (*aç-çîfah*)

La qualité (*aç-çîfah*) est ce qui te communique la manière d'être du sujet dont elle dépend (*al-mawçûf*), c'est-à-dire qu'elle te fait comprendre son « comment », le condensant dans ton imagination, le rendant évident pour ta pensée et le rapprochant de ton intellect ; ainsi tu goûtes l'état du sujet au moyen de sa qualité. Or, si tu l'as goûté et que tu l'as considéré en ton âme, il se peut que ta nature soit attirée vers lui, suivant son affinité, ou bien qu'elle se détourne de lui parce que sa saveur la contrarie. Comprends bien ceci,

(28) Comme nous le disions dans le sommaire de l'ouvrage de Jîfî, le Nom *d'al-furqân*, « la Discrimination », désigne le Coran sous son aspect de Loi, donc de révélation particulière. Ainsi qu'on verra par la suite, Jîfî désigne par les différents noms du Livre sacré des états de connaissance ou d'être.

réfléchis-y et goûte-le, afin que cela s'imprime en ton entendement par le cachet divin de ton intégralité (29) ; et ne te laisse pas intimider par cette écorce, car elle n'est qu'une enveloppe du noyau et un voile sur le visage.

La qualité dépend de son sujet, c'est-à-dire que tu ne t'appropries ni les qualités d'autrui ni tes propres qualités (30) et que tu ne les possèdes d'aucune manière, avant que tu ne saches que tu es le sujet même dont elles dépendent, et que tu réalises que tu es Celui qui connaît ; c'est alors seulement que la connaissance sera vraiment tienne, et dès lors ta certitude n'aura plus besoin de confirmations, car la qualité est inséparable de son sujet (31).

On distingue communément dans l'homme deux catégories de qualités : celles qui lui sont inhérentes, comme la vie, et celles qui émanent de lui, comme la générosité, par exemple. Ceux qui réalisent la Vérité (*al-muhaqqiqûn*) subdivisent les Noms de Dieu en deux groupes. Les Noms qui se suffisent qualitativement à eux-mêmes — appelés en grammaire noms attributifs — constituent le premier groupe : ce sont les Noms de l'Essence comme l'Un (*al-ahad*), l'Unique (*al-wâhid*), le Singulier (*al-fard*), l'Indépendant (*aç-çamad*), l'Immense (*al-'azîm*), ainsi que le Vivant (*al-hayy*), le Glorieux (*al-'azîz*). Le deuxième groupe est constitué par les Noms qualitatifs comme ceux qui se rapportent à la Science (*al-'ilm*), à la Puissance (*al-qudrah*) ou bien aux qualités dites de la Personne (*aç-çifât an-nafsiyah*), ou encore aux Activités divines (*aç-çifât al-af'âliyah*).

La racine de l'aspect « qualitatif » dans les Qualités divines est le Nom divin *ar-rahmân* (« Le Clément ») (32) qui,

(29) Il s'agit de la totalité de l'être, qui par définition se trouve illuminée par l'Intellect divin.

(30) Qualités ou facultés.

(31) Ceci correspond à ce que la doctrine védantique enseigne sur le Soi qui est la réalité sous-jacente à toute qualité « objectivement » connue.

(32) Le nom *rahmân* est dérivé de *rahmah*, miséricorde, comme le nom *rahîm*. On traduit généralement *ar-rahmân* par « Le Clément » pour le distinguer de *ar-rahîm* qu'on traduit par « Le Miséricordieux » ; en réalité le premier de ces deux noms divins décrit la Nature divine comme pure Miséricorde ou Bonté : « Celui qui est en Lui-même Miséricorde », tandis que le second nom suggère une activité divine : « Celui qui est miséricordieux envers le créé ». Selon un symbolisme temporel souvent usité, *ar-rahmân* est le Miséricordieux « avant » la création, et *ar-rahîm* est le Miséricordieux « à partir » de la création, ce qui revient à dire, précisément, que le premier de ces Noms désigne la « Bonté » (ou « Béatitude ») divine en Elle-même, et le second Nom la « Bonté » (ou « Miséricorde ») à l'égard de la créature.

par son universalité, se place pour ainsi dire en face du Nom d'*Allâh* ; la distinction entre ces deux Noms consiste en ce que le Nom *ar-rahmân* synthétise tous les aspects « qualitatifs » de la Divinité, tandis que le Nom *Allâh* en synthétise tous les Noms (33).

Sache que *ar-rahmân* implique la connaissance de l'Etre envisagé dans son universalité pure, sans regard envers la créature, tandis que le Nom *Allâh* implique la connaissance de l'Essence suprême sous le rapport de sa totalisation qui embrasse tant la perfection divine (*al-kamâl al-haqqî*) que toute la nature imparfaite du créé (*an-naqç al-khalqî*). Par *ar-rahmân* l'on entend donc la Qualité qui embrasse toutes les Qualités divines (34).

Pour celui qui a réalisé la Vérité (*al-muhaqqiq*), c'est la Qualité et non pas [l'Essence] qu'il ne peut atteindre ni intégrer comme telle, contrairement à ce qui a lieu pour l'Essence divine, tandis qu'il ne connaît pas toute la plénitude universelle (*al-kamâl*) des Qualités ; l'Essence de Dieu lui est donc évidente, mais les Qualités ne le sont pas d'une manière immédiate (35). Car si le serviteur (*al-'abd*) s'élève des degrés cosmiques vers le degré de la Réalité éternelle et qu'il se découvre lui-même, il reconnaît que l'Essence divine est sa propre essence, en sorte qu'il atteint réellement l'Essence et La connaît, ainsi que l'exprime le Prophète : « Qui se connaît soi-même (*nafsah*), connaît son Seigneur » (*man arafa nafsahu faqad 'arafa rabbah*). Mais il lui reste encore à savoir ce qui dépend de cette Essence — comme lui-même en dépend de par sa réalité — en fait de Qualités propres ; or, il n'y a pas moyen d'épuiser jamais les Qualités. Ainsi, par exemple, pour ce qui est de la qualité de la Science [divine], si le serviteur de Dieu la réalise, il n'en saisit en

(33) pour autant qu'on oppose les Noms aux Qualités, on entend par les premiers des assignations de l'Essence et par les seconds des aspects divins.

(34) *Ar-rahmân* correspond donc à *ânanda*, qui est l'équilibre principal de toutes les possibilités d'*âtma*. Le mot sanskrit *ânanda* signifie « béatitude ».

(35) Jili renverse ici l'axiome théologique selon lequel Dieu ne peut être connu que par Ses Qualités, tandis que Son Essence reste inconnaissable ; comme nous l'avons expliqué dans notre introduction, il entend par là que c'est la connaissance distincte qui reste incertaine, tandis que la certitude ne réside que dans la connaissance immédiate et indifférenciée, qui est précisément celle de l'Essence. Ce qu'il dit n'exclut pas que l'Essence soit « inconnaissable » en ce sens qu'Elle ne saurait être embrassée par l'intellect, ni que la Qualité puisse être connue intuitivement.

mode distinctif que la partie descendue en son cœur ; et lorsque par cette qualité de la Science il saisit, par exemple, le nombre total (36) des hommes dans l'existence, il lui reste encore à connaître leurs noms en détail, puis leurs attributs, puis leurs caractères, leurs états et ainsi de suite indéfiniment. Il en est de même pour toute autre qualité ; l'indéfini ne peut être épuisé distinctivement, mais seulement par intégration, car l'intégration procède de l'Essence, étant la perception de l'Essence par Elle-même, perception immédiate à laquelle rien d'elle-même n'échappe. Il n'est donc de connaissable que l'Essence et il n'est d'inconnaissable que les Qualités ; l'indéfini n'appartient qu'aux Qualités de l'Essence et non pas à l'Essence comme telle, en sorte que l'Essence est saisissable et réalisable, et que les Qualités sont inconnues et indéfinies.

Ceci est un voile pour beaucoup d'initiés, car lorsque Dieu leur révèle Son Essence, leur montrant qu'Il est eux-mêmes, ils tendent à percevoir Ses Qualités et ne les trouvent pas en eux-mêmes ; ils en arrivent alors à Le nier et ne Lui répondent pas quand Il les appelle, et ne l'adorent pas lorsqu'Il dit à leur Moïse : « En vérité, Moi je suis Dieu, il n'y a de divinité si ce n'est Moi, adore-Moi ! » (37) : ils Lui disent : « tu n'es que la créature », car leur croyance en Dieu n'implique pas l'idée que son Essence est connaissable, tandis que Ses Qualités sont inconnues ; et puisque le dévoilement (*at-tajallî*) contredit leur croyance, ils tombent dans la négation, ayant supposé que les Qualités sont objectivement (*shuhûdan*) saisissables dans l'Essence, de la même manière que l'Essence peut être connue, et ne sachant pas que cela s'interdit même par rapport à la créature ; car ne vois-tu pas ta propre personne comme une chose évidente, tandis que les qualités qui sont en toi, telles que la bravoure, la générosité, la science, ne sont pas immédiatement perceptibles, mais se manifestent au fur et à mesure et selon des modes déterminés ? C'est en vue de ses effets qu'on t'attribue

(36) Ou plutôt la nature collective.

(37) C'est la parole que Dieu adressa à Moïse selon le Coran : *Innanî anâ-Allâhu, lâ ilaha illa anâ fa-'budnî* (XX, 14).

telle qualité ; à part cela toutes tes qualités sont en toi à l'état virtuel, aucune d'elles n'étant perceptible directement ; mais l'intelligence les rapporte à toi suivant l'habitude et selon la règle généralement admise.

Et sache que la perception (38) de l'Essence Suprême consiste en ce que tu sais, par voie d'intuition divine, que toi c'est Lui, et que Lui c'est toi, sans qu'il y ait fusion des deux, le serviteur étant serviteur et le Seigneur étant Seigneur, non pas que le serviteur devienne Seigneur, ni que le Seigneur devienne serviteur. Or, si tu connais cette vérité par la voie du goût [intellectuel] (*adh-dhawq*) et de l'intuition (*al-kashf*) divine qui dépasse la science et la vision directe (*al-'iyân*), — et ce ne sera qu'après « l'écrasement » et « l'effacement » essentiel, le signe de cette intuition consistant en ce qu'il y a d'abord extinction (*fâna*) du « moi » par le dévoilement du Seigneur, ensuite extinction de la présence du Seigneur par le dévoilement du secret de la Seigneurie (*ar-rubûbiyah*) et enfin extinction de ce qui dépend des Qualités par la réalisation de l'Essence, — si donc ceci t'arrive, tu as atteint l'Essence. En elle-même, ta connaissance de l'Essence ne saurait être augmentée par quoi que ce soit ; quant aux qualités qui appartiennent à ton Ipséité, comme la Science, la Puissance, l'Ouïe, la Vue, la Grandeur et d'autres, sache que chacun, de ceux qui ont réalisé l'Essence, s'en assimile selon le degré d'intensité de sa volonté spirituelle (*himmah*) et selon la pénétration de sa science.

Dis donc ce que tu veux : si tu dis que l'Essence ne peut être atteinte, cela est vrai en ce sens qu'elle est la source même des Qualités, — et c'est à cette vérité que fait allusion la parole divine : « Les regards ne L'atteignent pas » (39), car les regards font partie des Qualités, et la Qualité comme telle ne pouvant être comprise, à plus forte raison l'Essence ne peut être saisie [par l'intermédiaire des Qualités] ; si tu

(38) *Idrâk* : l'auteur emploie ici expressément un terme qui contredit l'axiome que Dieu ne peut pas être « perçu » ; il indique par là que sa manière de s'exprimer n'est pas scolastique mais symbolique.

(39) « Les regards ne l'atteignent pas, c'est Lui qui atteint les regards » (Coran, VI, 103, 104).

affirmes au contraire qu'Elle est connaissable, cela se rapporte à ce que nous disions plus haut.

D'ailleurs, ces questions sont cachées à beaucoup d'initiés et personne ne les a traitées avant moi ; réfléchis-y donc, car c'est là un des rares dons de l'instant (*al-waqt*). Quant à celui qui est illuminé par cette intuition, il goûte la jouissance que Dieu goûte par la possession de Ses propres Qualités, et s'il progresse davantage en cette intuition, il parvient à connaître comment les Qualités dépendent de leur sujet, c'est-à-dire de Dieu. C'est là l'épuisement et la toute-pénétration ; comprends donc ! Mais ceci n'est compris que par ceux qui ont été façonnés pour la perfection et qui se sont approchés de Celui qui est l'Essence de la Majesté et de la Générosité (*dhu-l-jalâli wa-l-ikrâm*) ; mais, avant d'arriver à cette station, que d'arbres épineux et de lames de sabres !

Nous pouvons parler aussi de ces idées d'une manière toute différente, qui contredit en apparence ce que nous venons de dire, mais en apparence seulement ; du reste, toutes les vérités contradictoires s'unifient dans la Vérité (40). Nous dirons donc que les Qualités sont, d'une manière générale, des idées définies, tandis que l'Essence est chose indéfinissable ; or, les idées définies sont plus proches de la perception qu'une chose indéfinissable. Et s'il est exact qu'il faut nier la cognoscibilité des Qualités, il n'y a pas moyen de connaître l'Essence sous quelque rapport que ce soit ; donc en réalité, ni Ses Qualités, ni Son Essence ne sont connaissables... (41).

De la Qualité de Divinité (*al-ulûhiyah*)

Sache que la Nature divine qui embrasse toutes les réalités de l'Etre et les maintient à leurs degrés respectifs est appelée « Qualité de Divinité » (*al-ulûhiyah*) (42). Et j'entends

(40) Il s'agit naturellement d'aspects partiels correspondant à des perspectives différentes et qui se trouvent conciliés dans le « non-aspect » de la Vérité Totale.

(41) C'est-à-dire par une connaissance distinctive.

(42) Le mot *ulûhiyah* est dérivé du mot *ilâh*, qui signifie « divinité » ou « dieu » (dans un sens général que nous indiquons par l'initiale minuscule). On pourrait rendre *ulûhiyah* par « Divinité », mais avec cette réserve que ce mot doit désigner alors la « qualité de divinité » et non pas l'« Etre Divin », distinction que la langue allemande exprime par les termes « Göttlichkeit » et

par « réalités de l'Etre » (*haqâiq al-wujûd*) à la fois les principes (*ahkam*) conditionnant les différents états de manifestation (*mazâhir*), et ce qui s'y manifeste, c'est-à-dire Dieu (*al-haqq*) (43) et la créature (*al-khalq*) en même temps. La « Qualité de Divinité » signifie donc ce qui totalise les dignités divines (aspects divins) en même temps que tous les degrés de l'existence, et qui assigne à toute chose ce qui lui revient de la part de l'Etre. Le Nom *Allâh* désigne le Maître de cette dignité suprême qui ne peut appartenir qu'à l'Essence absolue. L'affirmation suprême de l'Essence est donc celle de la « Qualité de Divinité » qui, Elle, englobe et synthétise toutes les affirmations et régit toute Qualité et tout Nom.

La « Qualité de Divinité » correspond à la « Mère du Livre » (*umm al-kitâb*) (44), comme l'Unité (*al-ahadiyah*) (45) correspond au « Coran » (*al-qur'ân*) (46), l'Unicité (*al-wâhi-diyah*) (47) à la « Discrimination » (*al-furqân*) (48) et la Clémence (*ar-rahmâniyah*) (49) au « Livre Glorieux » (*al-kitâb al-majîd*) (50). Ou encore, d'après l'ancien symbolisme en usage chez les initiés, la « Mère du Livre » est la « Substance principielle » (*mâhiyatu kunhi-dh-dhât*) (51), le « Coran »

« Gottheit » ; en français, on pourrait trouver une distinction analogue dans les termes « royauté » et « roi », le premier désignant la « qualité de roi » et le second « l'être royal ». Si nous traduisons *al-ulûhiyah* par « la Qualité de Divinité », il ne s'agit donc nullement d'une « qualité divine », le mot « qualité » n'ayant ici qu'une fonction toute verbale, comme le mot « caractère » qui est usité dans le même sens.

(43) La racine HQQ implique les significations de justice, de vérité et de réalité. L'expression *al-haqq* peut-être rendue le plus souvent par « Dieu ». Le mot dérivé *haqîqah* signifie aspect véritable, principal, ou, dans une acception spéciale, « sens intérieur » d'un symbole. Nous avons traduit ici *haqîqah* par « Réalité », pour exprimer ce qui s'oppose à l'illusion, ou plutôt ce à quoi l'illusion s'oppose. Cf. l'expression du Prophète : *likulli dhi haqqin haqîqah* : « A toute chose réelle (ou vraie) correspond une Réalité (ou Vérité) principielle ».

(44) Symbolisé par l'encrier qui contient en état d'indifférenciation les lettres (*al-hurûf*) de l'existence, ou les lettres du Livre sacré. 'Abd al-Karîm al-Jîlî établit une analogie entre la « Mère du Livre » et le symbolisme chrétien de la Vierge, mère du Christ, qui, lui, est « Parole d'Allâh ».

(45) Dérivé de *ahad*, un.

(46) Dérivé de la racine QR' : lire, réciter.

(47) Dérivé de *wâhid*, unique, seul.

(48) *Al-furqân*, c'est-à-dire le Livre sacré sous son aspect de « discrimination » correspond à la distinction principielle ; or, celle-ci se rattache à l'aspect divin d'Unicité.

(49) Dérivé de *ar-rahmân*.

(50) Autre désignation du Coran, ou de la révélation comme telle, sous son aspect de manifestation divine béatifique.

(51) *Mâhiyah* est dérivé du pronom relatif *mâ*, « que », et signifie, selon l'acception la plus extérieure : « ce de quoi est fait ». *Kunh* se traduit soit par « fond primordial », « nature intime », soit par « limite extrême ». L'expression *mâhiyatu kunhi-dh-dhât* concerne l'aspect passif de l'Essence ; c'est la transposition la plus élevée de la notion de substance, à rapprocher de l'expression, taoïste « perfection passive ». Il résulte de toutes ces analogies que l'expression *ulûhiyah* est équivalente à celle de Toute-Possibilité.

l'Essence, la « Discrimination » les Qualités, le « Livre » l'Existence (52). Si Dieu le veut, nous expliquerons ces symboles à leur tour dans ce livre ; du reste, si tu connais le symbolisme habituel, et que tu conçois la réalité (*al-haqîqah*) à laquelle nous faisons allusion, tu sauras que le sens des deux sortes d'analogie est essentiellement le même.

Si donc tu saisis ce que nous venons de dire, tu sauras que l'Unité (*ahadiyah*) est le suprême des Noms qui se trouvent sous la domination de la « Qualité de Divinité » (*al-ulûhiyah*), et que l'Unicité (*al-wâhidiyah*) est la première des descentes divines (*tanazzulât*) de l'Unité (*al-ahadiyah*).

La suprême des dignités contenues en l'Unicité (*al-wâhidiyah*) est la « Clémence » (*ar-rahmâniyah*), la suprême affirmation de la « Clémence » est la « Seigneurie » (*ar-rubûbiyah*), et la suprême affirmation de la « Seigneurie » est dans le Nom divin *al-malik* (Le Roi), de façon que l'ordre hiérarchique de ces aspects divins est, en sens ascendant : *al-malikiyah* (la Royauté), *ar-rubûbiyah* (la Seigneurie), *ar-rahmâniyah* (la Clémence), *al-wâhidiyah* (l'Unicité, *al-ahadiyah* (l'Unité), et en dernier lieu *al-ulûhiyah* (« la Qualité de Divinité »), car celle-ci donne aux réalités de l'existence et de la non-existence ce qui leur revient de réalité et englobe tout, tandis que *al-ahadiyah* (unité) est une réalité contenue dans la somme des réalités de l'Etre.

La « Qualité de Divinité » est donc supérieure à l'Unité ; par conséquent, le Nom *Allâh* est le Nom suprême, supérieur au nom *al-ahad* (L'Un).

L'Unité est l'affirmation la plus exclusive de l'Essence pour Elle-même, tandis que la « Qualité de Divinité » est l'affirmation sublime de l'Essence pour Elle-même et pour autre qu'Elle-même.

C'est pour cela que les initiés n'ont pas accès à l'état de l'Unité (*al-ahadiyah*), tandis que l'accès à l'état de connaissance de la « Qualité de Divinité » (*al-ulûhiyah*) ne leur est pas interdit ; car l'Unité est Essence pure, dans laquelle n'apparaît aucune Qualité et à plus forte raison nulle

(52) « Nous n'avons omis aucune chose dans le Livre [éternel] » (Coran, VI, 38).

créature ; il n'y a donc pas de corrélation possible entre Elle et le crée, quelle que soit la perspective (53). Elle n'appartient qu'à l'« Ancien » (*al-qadîm*), au « Subsistant par Soi-même » (*al-qâimu bi-dhâtihî*), auquel aucune chose de Lui-même n'est cachée en ce sens que, si tu es Lui, tu n'es pas toi, mais Lui est Lui-même, et si Lui est toi, Il n'est pas Lui, mais c'est toi qui est toi-même.

Pourtant, que celui qui reçoit cette révélation sache que c'est là une des révélations de L'Unicité (*al-wâhidiyah*), car à l'état de l'Unité (*al-ahadiyah*) aucune mention de « toi » ou de « Lui » ne saurait se référer. Comprends-donc ! D'ailleurs, nous parlerons de l'Unité à son tour, si Dieu le veut.

Et sache que l'existence (*al-wujûd*) et la non-existence (*al-'adam*) (54) se trouvent pour ainsi dire en confrontation réciproque, et que la sphère de la « Qualité de Divinité » englobe toutes les deux ; car la « Qualité de Divinité » unit les contrastes, tels que l'éternel (*al-qadîm*) et l'éphémère (*al-hadîth*), Dieu (*al-haqq*) et la créature (*al-khalq*), ou l'existence et la non-existence, en sorte que le [logiquement] nécessaire apparaît en Elle comme [logiquement] impossible après s'être affirmé comme nécessaire, et qu'inversement le contradictoire, après s'être affirmé en Elle comme tel, apparaît comme nécessaire ; de même, Dieu (*al-haqq*) apparaît en la « Qualité de Divinité » sous la forme de la créature, comme l'exprima le Prophète en disant : « Je vis mon Seigneur sous la forme d'un adolescent imberbe », tandis que la créature apparaît à l'image de Dieu, suivant la parole divine : « Il créa Adam à Son image » (55). C'est ainsi que les contrastes apparaissent dans la « Qualité de Divinité », car Elle donne à chaque chose, de tout ce qu'Elle embrasse, la réalité qu'elle a. Dieu (*al-haqq*) apparaît, dans la « Qualité de Divinité », en Sa dignité la plus parfaite et la plus haute, en Ses affirmations [purement] universelles et en

(53) C'est-à-dire que l'Essence seule peut connaître l'Essence ; la créature est annihilée dans l'état de l'Unité suprême.

(54) Ce mot, qui commence avec la gutturale *ayn*, diffère phonétiquement et étymologiquement du nom d'Adam.

(55) Littéralement : « ... dans Sa forme ». C'est une parole d'inspiration divine (*hadîth qudsî*) prononcée par le Prophète.

Ses Noms les plus nobles. D'autre part, le contingent apparaît en la « Qualité de Divinité » dans tous ses genres et selon tous ses changements et ses effacements ou affirmations possibles. Quant à l'Être (*al-wujûd*), il se révèle en la « Qualité de Divinité » dans toute la perfection de sa hiérarchie, aussi bien dans ses aspects unitifs, qui unissent la créature à Dieu, que dans ses aspects séparatifs. La non-existence se révèle dans la « Qualité de Divinité » en son « intériorité » (*butûn*), sa limpidité, et aussi selon son « aspect » le plus parfait, comme non-étant dans son « extinction » (*fâna*) (56) pure.

Ceci ne peut pas être connu par la raison ni conçu par la pensée ; seulement celui qui est parvenu à l'intuition divine savoure le goût pur de cette révélation totale qu'on appelle le « Dévoilement divin » (*at-tajallî al-ilâhî*) ; et c'est là l'objet de la perplexité (*hayrah*) des parfaits parmi les initiés. C'est au secret de la « Qualité de Divinité » que le Prophète fit allusion en disant : « Je suis d'entre vous celui qui connaît *Allâh* le mieux (57) et qui Le craint le plus » ; il ne craignait ni le Seigneur (*ar-rabb*) ni le Clément (*ar-rahmân*), mais il craignait *Allâh*, et c'est ce qu'il exprima par ces paroles : « Je ne perçois pas ce qu'Il fera de moi, ni ce qu'Il fera de vous » ; il dit cela alors qu'il connaissait mieux que tout autre, et par Dieu même, ce qui existe et ce qui émane du côté divin ; mais il voulait dire par là : « Je ne sais pas sous quel aspect Il se révèle, dans ce Dévoilement divin ». C'est qu'Il s'y révèle selon le principe de cet état, principe qui n'est assujetti à aucune loi ni à aucun contraste, en sorte qu'Il est connaissable et qu'Il ne l'est pas, ou qu'Il est inconnaissable et qu'Il ne l'est pas ; car il n'y a aucune limite à laquelle cet état divin s'arrête distinctement ; aussi la connaissance distincte ne s'y rapporte pas, quel que soit le point de vue ; puisqu'il est impossible que Dieu ait une limite, et qu'il n'y a pas moyen de connaître ce qui n'a pas de limite. Mais Dieu

(56) Le sens de *al-fânâ* correspond à celui du mot sanscrit *nirvâna*, de même que *fanâ' ul-fânâ*, l'« extinction de l'extinction », correspond au *pari-nirvâna*.

(57) Littéralement : « Celui qui connaît le mieux par Allah ». De façon générale, l'initié est appelé *al-'ârifu bi-llâh*, « le connaissant par Allah ».

(*al-haqq*) se révèle dans cet état par voie de totalisation et d'intégration.

Les parfaits se distinguent dans leur participation à cette révélation par leurs capacités de transposer l'intégral en connaissance distincte, par égard à ce en quoi le Grand, l'Elevé en Lui-même (*al-muta'âlî*), les approche, et en raison de ce qui apparaît sur leurs confins des traces de la Plénitude infinie (*al-kamâl*)...

La « Qualité de Divinité » est manifestée par ses effets, mais Elle n'est pas accessible à une vision directe ; on connaît Son « principe d'agir », mais on ne saisit pas Son contour. Quant à l'Essence, Elle est évidente sans qu'on connaisse Son « où » ; on La voit directement sans qu'on puisse La prouver... (58).

Il y a un secret qui se rapporte à la « Qualité de Divinité », et qui consiste en ce que chaque chose particulière, qu'elle soit préexistante ou éphémère, non-manifestée ou manifestée, implique en son essence toutes les autres choses particulières qui rentrent sous la domination de la « Qualité de Divinité », — de manière que l'on peut comparer les existences à des miroirs confrontés reflétant chacun l'ensemble des autres. Or, considérant qu'en chacun de ces miroirs confrontés on trouve autant que dans n'importe lequel des autres, et que chacun ne contient donc en particulier que ce qu'il reflète lui-même, c'est-à-dire qu'il laisse en dehors de lui tous les multiples reflets réverbérés par les autres miroirs, — considérant cela, disons-nous, il est juste d'affirmer que chaque être singulier ne contient que ce qui revient à sa propre essence et rien de plus ; mais si au contraire on considère que la totalité des miroirs est contenue en chacun d'eux, on peut dire en toute justice que chaque être singulier contient en lui la totalité des existences. En réalité, toute cette question est comme une écorce enveloppant le sens visé ; elle te fut posée comme un piège, afin que ton oiseau tombe dans le lacet de l'Unité (*al-ahadiyah*), et que tu reconnaisse ainsi dans l'Essence même ce qui Lui revient des

(58) Nous omettons des passages qui comportent des paraboles trop étroitement liées à des arabismes pour pouvoir se traduire sans de longs commentaires.

Qualités. Laisse donc l'écorce et prends le noyau ; ne sois pas de ceux qui ignorent le visage, mais ôte le voile !

De l'Unité (*al-ahadiyah*)

Le mot « Unité » (*al-ahadiyah*) désigne la révélation de l'Essence en laquelle n'apparaissent ni les Noms ni les Qualités ni aucune trace de leurs effets ; il est donc un Nom de l'Essence en tant que Celle-ci est au-delà de toutes les comparaisons divines et créaturelles.

Or, il n'existe pour l'Unité, dans tout le cosmos, aucun lieu de manifestation (*mazhar*) plus parfait que toi-même, lorsque tu te plonges dans ta propre essence en oubliant toute relation, et que tu te saisis toi-même par toi-même, dépouillé de tes apparences, en sorte que tu sois toi-même en toi-même et que de toutes les Qualités divines ou des attributs créés — qui t'appartiennent par ailleurs — aucun ne se réfère plus à toi. C'est cet état de l'homme qui est le lieu de manifestation le plus parfait de l'Unité dans toute l'existence.

Et c'est là la première « descente » (*tanazzul*) de l'Essence, des ténèbres du « Nuage » (*al-'amâ*) (59) vers la lumière des révélations, et aussi la première de toutes Ses révélations à cause de sa pureté et de son absence de toute qualité, tout nom, allusion, rapport ou analogie ; car tout y est contenu en mode non-manifesté (*bâtin*).

Dans le langage commun, le mot « unité » désigne la détermination principielle (*'ayn*) de la série des multiples. En parabole, l'unité est comme si quelqu'un voit de loin un mur construit de pisé, de chaux, de plâtre et de bois, sans toutefois pouvoir distinguer quelque chose de ces matériaux ; or, l'unité de ce mur est l'ensemble du pisé, de la chaux, du plâtre et du bois, non pas que le nom « mur » soit une désignation globale de ces choses, mais en tant qu'il désigne telle forme proprement « murale ».

(59) *Al-'amâ* signifie littéralement « nuage obscur » ; par cette expression le Prophète désigna l'état « dans lequel Dieu se trouvait avant la création », c'est-à-dire l'état principal inaccessible à toute connaissance distinctive.

De même, si tu es plongé dans la contemplation de ton sujet (*aniyah*) par lequel tu es toi-même, tu n'es témoin que de ton ipséité (ou aséité : *huwiyah*) (60), sans que t'apparaisse dans cet état quelque chose des réalités qui se rapportent à toi ; pourtant, tu es toi-même la synthèse de ces réalités. C'est là ton unité, en tant que celle-ci affirme ton essence sous le « rapport » de ton ipséité, non pas en tant que tu es la synthèse des réalités qui te définissent. Bien que tu sois ces réalités relatives, cet état de révélation essentielle qui est l'affirmation de l'Unité en toi, exprime l'Essence par abstraction de toute relation. Attribué à Dieu, l'Unité désigne la pureté de l'Essence isolée de tous les Noms, de toutes les Qualités, de toute cause et de tout effet. Elle est la révélation suprême parce que toute autre révélation sera nécessairement particularisée par quelque chose, à l'exception de la « Qualité de Divinité » (*al-ulûhiyah*) qui ne se distingue que par sa non-exclusivité. L'Unité est donc la première manifestation (*zuhûr*) (61) de l'Essence.

Il est interdit à la créature de s'attribuer l'état de l'Unité, car l'Unité est la pure Essence abstraite du Divin et du créé, tandis que celui-ci, à savoir le serviteur, est déterminé par la condition de créature. D'ailleurs, s'attribuer quelque chose signifie se la rendre sujette et en user, ce qui serait contraire au principe même de l'Unité, qui de ce fait n'appartiendra jamais à la créature ; elle est exclusivement à Dieu. Si tu te contemples toi-même dans cet état de révélation, tu te contemples en vertu de ton Dieu et de ton Maître ; ne prétends donc pas posséder cet état en tant que tu es créature, car cet état de révélation n'est pas de ceux dont puisse jamais participer la créature [comme telle], mais il est à Dieu seul, comme première révélation essentielle. Or, comme tu sais par toi-même que tu es [dans ta réalité métaphysique, donc supra-individuelle] ce qu'on entend par l'Essence et que le vrai sens de la créature est Dieu (*al-haqq*), juge la créature en la retranchant, et témoigne de Dieu qu'Il

(60) Le « Soi », l'*Atmâ* des Hindous.

(61) L'auteur s'exprime ici d'une manière elliptique, car il vient d'expliquer que l'Unité (*al-ahadiyah*) correspond à l'état principal.

est tel que l'expriment les Noms et les Qualités qui reviennent à son Essence, afin que tu témoignes de Dieu ce qu'Il témoigne de Lui-même (62).

De l'Unité (al-Wâhidiyah)

L'Unité est une révélation de l'Essence

Qui apparaît comme synthèse à cause de la distinction de
mes qualités.

Tout en Elle est unique et différencié en même temps.

Admire donc la multiplicité essentiellement une !

En Elle, celui-ci est cela même, et ce qui s'en va est comme
ce qui vient.

Elle est la Réalité divine (*al-haqîqah*) de la multiplicité
Contenue dans la Solitude (*al-wahdah*) divine sans dis-
persion.

Par Elle tout se retrouve dans le principe de chaque chose.
Et sous ce rapport la négation (*an-nafy*) est égale à l'affir-
mation (*al-ithbât*) (63).

La « Discrimination » (*al-furqân*) essentielle est Sa forme
totale.

Et la multiplicité des Qualités apparaissant en Elle est
comme celle des versets [dans le Livre sacré].

Récite-le donc, et lis en toi-même le secret de [Son Livre];
Car c'est toi le « Modèle évident » (*al-imâm al-mubîn*) et
c'est en toi que se cache « Le Livre caché »
(*al-kitâb al-maknûn*) (64).

Sache que le mot « Unité » (*al-wâhidiyah*) désigne la
révélation suivante de l'Essence : l'Essence apparaît comme

(62) Le Soufi Mançûr al-Hallâj fut condamné à mort par les autorités religieuses et sociales pour avoir prononcé la parole : *Anâ-l-haqq*, « je suis Dieu » (la « Vérité ») ; les maîtres soufis contemporains, comme al-Junayd, tout en reconnaissant que al-Hallâj avait parlé « par la langue de son état spirituel » et qu'il avait dit vrai, estimaient cependant avec raison que pour les juges de l'« extérieur » (*az-zâhir*) cette parole ne pouvait être que celle d'un individu qui prétendait être Dieu.

(63) Allusion aux deux parties de la *shahâdah* : « Il n'y a pas de divinité, si ce n'est La Divinité » (*lâ ilaha ill-Allâh*).

(64) Désignations coraniques du Livre révélé.

Qualité et la Qualité comme Essence, en sorte que, sous ce rapport, chaque Qualité divine se présente comme la détermination essentielle (*al-'ayn*) de chacune des autres. Ainsi, par exemple, le Vengeur (*al-muntaqim*) y est Dieu même, et Dieu est le Vengeur même ; d'autre part, le Vengeur y est le Bienfaisant (*al-mun'im*) même ; pareillement, l'Unité se manifeste Elle-même dans la grâce (*an-ni'mah*) et se manifeste essentiellement dans la vengeance ; la grâce, qui est un aspect de la miséricorde (*ar-rahmah*), se présente ainsi comme l'essence même de la vengeance qui, elle, est un aspect du châtiment même ; et d'autre part, la vengeance, qui n'est autre que le châtiment, se montre comme aspect de la grâce qui s'identifie à la miséricorde. Il en est ainsi en vertu de l'apparition de l'Essence dans les Qualités et dans leurs effets.

En toute chose où l'Essence se manifeste selon la loi de l'Unité (*al-wâhidiyah*), Elle est la détermination essentielle de toute autre chose ; mais ceci ne se réfère qu'à l'aspect divin de l'Unité, non pas à l'Essence en tant qu'Elle donne à tout réel ce qui lui revient de réalité, car ce serait là la révélation de l'Essence même.

La distinction entre l'Unité (*al-ahadiyah*), l'Unité (*al-wâhidiyah*) et la « Qualité de Divinité » (*al-ulûhiyah*) consiste en ce que, dans l'Unité, rien des Noms et des Qualités ne se manifeste ; elle se rapporte donc à l'Essence pure dans son actualité immédiate, tandis que dans l'Unité les Noms et les Qualités et leurs activités se manifestent, mais par égard à l'Essence seulement, non pas en mode séparatif, de façon que chacune y est la détermination essentielle de l'autre. Quant à la « Qualité de Divinité », les Noms et les Qualités s'y manifestent selon ce qui est propre à chacun d'eux ; le Bienfaisant y est le contraire du Vengeur et *vice-versa*. Il en est de même des autres Noms et Qualités ; l'Unité, cependant, apparaît dans la « Qualité de Divinité » suivant ce qu'exige la loi de l'Unité même et suivant ce qu'exige la loi de l'Unité, de sorte que la « Qualité de Divinité », qui englobe en sa révélation les lois de toutes les révélations, donne à tout réel ce qui lui revient de réalité.

L'Unité correspond à la parole divine (65) : « Dieu était (66) et aucune chose avec Lui », et l'Unité à la suite : « et Il est maintenant tel qu'Il était ».

Dieu dit : « Toute chose est périssable sauf Sa Face » (67). C'est pour cela que l'Unité est supérieure à l'Unité, puisqu'elle est l'Essence pure, et que la « Qualité de Divinité » est supérieure à l'Unité, puisqu'elle lui donne sa réalité ; car la loi de la « Qualité de Divinité » consiste en ce qu'elle (68) est le suprême des Noms, le plus complet, le plus noble et le plus excellent ; sa supériorité sur l'Unité est comme la supériorité du tout sur la partie, tandis que la supériorité de l'unité sur les autres révélations de l'Essence est comme celle de la racine sur les branches. Quant à la supériorité de l'Unité sur le reste des révélations, elle est comme celle de l'Union sur la séparation.

Recherche donc ses significations en toi-même et médite-les !

De la Béatitude miséricordieuse (ar-rahmâniyah)

Dans la Béatitude miséricordieuse (*ar-rahmâniyah*) (69) se manifestent les réalités divines (*al-haqâiq*) des Noms et des Qualités ; elle tient pour ainsi dire le milieu entre ce qui se rapporte exclusivement à l'Essence divine, comme les Noms de l'Essence (70), et ce qui a une face tournée vers les créatures, comme le Connaissant, le Puissant, l'Entendant, ou d'autres connexions avec les réalités de l'existence (71). Par

(65) *Hadîth qudsî*.

(66) Le passé s'emploie en arabe, comme en hébreu, pour symboliser l'éternel, par analogie avec la fonction du passé dans l'enchaînement de causalité relative.

(67) Coran, XXVIII, 88. Le pronom possessif peut être rapporté à Dieu ou à la chose même, l'Essence — désignée précisément par le mot « Face » (*wajh*) — étant une.

(68) C'est-à-dire le Nom qui lui correspond, *Allâh*.

(69) Dérivé de *ar-rahmân*, « le Clément ». Le substantif *rahîm*, le plus simple dérivé de la même racine RHM (« être miséricordieux envers »), signifie « matrice » ; l'image de la matrice qui conçoit, enveloppe et nourrit l'enfant peut illustrer de la meilleure façon ce que *Il* dit sur *ar-rahmâniyah*.

(70) Comme « l'Un », « l'Unique », « le Saint », etc.

(71) L'ensemble des Qualités ayant une face tournée vers les créatures est compris dans le Nom *ar-rabb*, « le Seigneur ». De ces Qualités, certaines peuvent être conçues comme orientées aussi

conséquent, le terme *ar-rahmâniyah* synthétise toutes les dignités divines à l'exclusion des ordres créés, en sorte qu'il a un sens plus « exclusif » que celui d'*al-ulûhîday*, en raison de l'exclusivité divine elle-même, car la « Qualité de Divinité » comprend aussi bien les principes divins que les conditions créaturelles. Le rapport entre la « Qualité de Divinité » et la Béatitude-Miséricorde est donc analogue à celui qui existe entre le général et le particulier. A ce point de vue la Béatitude miséricordieuse est plus noble que la « Qualité de Divinité », puisqu'elle désigne la manifestation (72) de l'Essence dans les ordres supérieurs, et Sa pureté hors d'atteinte des ordres inférieurs. Elle est même, parmi les affirmations de l'Essence, la seule qui concerne spécialement les dignités supérieures sous l'aspect de la non-séparativité.

Ainsi, le rapport hiérarchique entre la Béatitude-Miséricorde et la « Qualité de Divinité » est comparable à celui qui existe entre le sucre et la canne à sucre elle-même : le sucre tient le rang suprême parmi tout ce qu'on trouve dans la canne, mais la canne contient aussi bien le sucre que d'autres choses. Or, si tu affirmes la supériorité du sucre sur la canne, cela correspond à ce que tu préconises la supériorité de la Béatitude-Miséricorde sur la « Qualité de Divinité », mais si tu affirmes au contraire la supériorité de la canne, considérant qu'elle englobe le sucre et autre chose encore, c'est comme si tu affirmais la supériorité de la « Qualité de Divinité » sur la Béatitude-Miséricorde.

Le Nom qui se manifeste dans la dignité de cette Béatitude est *ar-rahmân* (le Clément) ; il résume les Noms de l'Essence et les sept Qualités de la Personne, qui sont : la Vie, la Connaissance, la Puissance, la Volonté, la Parole,

bien vers les créatures que vers la Divinité Elle-même, de même que la Qualité de la Connaissance peut avoir pour objet soit les créatures, soit la Divinité. D'autres, telles que par exemple la Qualité de Juge — Celui-ci ne pouvant se juger Lui-même — ne sont pas concevables sans être mises en corrélation avec la création ; elles sont plus particulièrement comprises dans le Nom *al-malik*, « le Roi », qui est, à ce point de vue, hiérarchiquement inférieur au Nom *ar-rabb*. Les principaux aspects divins sont mentionnés dans la première moitié de la *Fâtiha* — la première sourate du Coran — qui constitue l'élément essentiel de la prière rituelle de l'Islam :

« Louange à Dieu (*Allâh*), le Maître (*rabb*) des mondes,
Le Clément (*ar-rahmân*), le Miséricordieux (*ar-rahîm*),
Le Roi (*al-malik*) du jour du jugement... »

(72) Il s'agit naturellement de manifestation principale.

l'Ouïe et la Vue. Quant aux Noms de l'Essence, il s'agit de Noms tels que l'Unité, l'Unicité, la Sainteté et ceux qui leur ressemblent. Et tout ceci ne revient qu'à l'Essence dont l'Etre est nécessaire ; exaltée soit la Sainteté du Roi adoré !

Ou désigne cette Dignité (de *ar-rahmâniyah*) par ce Nom à cause de la miséricorde (*ar-rahmah*) qui enveloppe tout ordre divin ou créé, car c'est par l'apparition du Nom *ar-rahmân* dans les Dignités divines que furent manifestés les ordres créés (73). La miséricorde universelle découle de la présence du Clément (*ar-rahmân*).

La première miséricorde que Dieu eut pour les existences fut la manifestation (74) du monde de Lui-même. Car Il dit : « Et Il vous assujettit ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre, tout vient de Lui » (Coran, XLV, 12 ; 13). Pour cette raison Il se manifeste dans les existences révélant Sa Perfection en toute parcelle singulière du monde, sans qu'Il Se multiplie par la multiplicité de Ses lieux de manifestation ; car Il reste unique dans tous ces lieux de manifestation, et Un selon ce qu'exige Sa noble Essence en Elle-même.

C'est à cette apparition de Dieu dans toutes les moindres particules de l'existence que les initiés font allusion en parlant de l'Etre pénétrant (*al-wujûd as-sârî*) toutes les existences. Le secret de cette pénétration consiste en ce qu'Il créa le monde de Lui-même ; or, comme Il n'est point divisible, toute chose du monde est pour ainsi dire entièrement Lui-même. Quant au nom de créature, il ne revient aux choses que comme un prêt ; ce n'est pas, comme l'admettent certains, que les Qualités divines soient prêtées au serviteur ; ce qui est prêté aux choses n'est que leur condition de créature, car leur origine est l'Etre principal.

Dieu (*al-haqq*) (75) prête donc à Ses réalités essentielles

(73) C'est donc par la Réalité divine qu'exprime ce Nom que les possibilités de manifestation, principalement contenues dans l'Etre divin, furent produites à l'existence. La *rahmah* divine est en quelque sorte le principe expansif qui fait que l'Infinité divine « déborde » (*afâda*) vers les possibilités relatives, qui en elles-mêmes ne sont que de pures limitations. Selon le symbolisme soufique, le monde est produit par l'« Expir du Clément » (*naḥas ar-rahmân*), et cet Expir est par ailleurs identifié à la Substance universelle qui déploie les existences en mode distinctif et qui en est le support « plastique ». Voir *Du Soufisme*, pages 37, 44 et 47 sqq.

(74) Littéralement : « l'existentialisation ».

(75) *Al-haqq* est un nom de Dieu employé surtout en corrélation avec *al-khalq*, « la créature ». Sur les significations du mot *haqq*, voir la note 1 à la page 39.

(*haqâiq*) le nom de créature afin que se manifestent les secrets de la « Qualité de Divinité » (*al-ulûhiyah*) et ses possibilités de contraste. Ainsi Dieu (*al-haqq*) est, à ce point du vue, la hylé (76) du monde. Car Dieu dit : « Nous n'avons créé les cieux et la terre et ce qui est entre ces deux que par la Vérité (*al-haqq*) » (Coran, XV, 85 et XLVI, 2 ; 3).

Le monde est comparable à de la glace, et *al-haqq* à l'eau qui est l'origine de cette glace. Or, le nom de « glace » n'est que prêté à cette coagulation, et c'est le nom d'eau qui lui revient selon sa réalité essentielle (*haqîqah*).

D'ailleurs, je fis allusion à cela dans mon ode (*qaṣîdah*) appelée « Les Eclairs du Mystère dans les Singularités essentielles », — une *qaṣîdah* sublime, dont le temps ne retracera pas la riche broderie de vérités et que cette époque ne comprendra pas. Quant à l'allusion dont je viens de parler, elle se trouve dans le passage suivant :

En parabole, la création est pareille à de la glace,
Et c'est Toi qui en es l'eau jaillissante.

La glace n'est, si nous la réalisons, autre que son eau,
Et n'est en cette condition que par des lois contingentes.
Mais la glace se fondra et sa condition se dissoudra,
La condition liquide s'établira, de fait.

Les contrastes s'unifient dans une seule beauté.

C'est en elle qu'ils s'anéantissent et c'est d'eux qu'elle
[rayonne.

La Béatitude-Miséricorde (*ar-rahmâniyah*) est l'affirmation divine la plus grande et la révélation la plus parfaite et la plus synthétique, et pour cette raison la Seigneurie (*ar-rubûbiyah*) est son Trône (*'arsh*), la Royauté (*al-malikiyah*) son Piédestal (*kursî*), la Grandeur (*al-'azamah*) sa Tenture (*rafraf*), la Puissance (*al-qudrah*) sa Cloche (*jaras*), et la Contrainte (*al-qahr*) son Retentissement (*ṣalṣalah*).

C'est le nom *ar-rahmân* qui apparaît en elle avec tout ce que comporte la Plénitude divine (*al-kamâl*), parce qu'il domine et pénètre les existences et que son principe les régit ;

(76) La Substance primordiale. L'unité substantielle symbolise ici l'unité principielle même.

et c'est là [la signification de l'expression coranique] « le Clément (*ar-rahmân*) s'assit sur le Trône » (77), car toute chose existante dans laquelle l'Essence divine est présente en mode dominant, est le trône de tel aspect de l'Essence divine, aspect qui se manifeste plus particulièrement en elle. Quant à la domination du Clément, on entend par là l'acte de Dieu de s'établir en Maître des choses par Sa Puissance, Sa Science, par Sa faculté d'embrasser les existences tout en étant présent en elles, à la manière de celui qui s'assied sur un trône, et cela d'une manière transcendante, sans qu'il y ait localisation (*hulûl*) de Dieu, ni contact avec les choses ; et comment la localisation et le contact seraient-ils possibles, vu qu'Il est [essentiellement] les existences elles-mêmes ? Ce mode de la Présence divine dans les existences se rattache à Son nom *ar-rahmân*, parce qu'Il est miséricordieux pour le créé en Se manifestant en celui-ci en manifestant le créé en Lui-même ; car les deux choses sont vraies. Sache que si l'imagination façonne une forme quelconque dans le mental, cette forme imaginaire est créée ; or, en toute créature le Créateur est présent ; d'autre part, cette imagination est en toi, en sorte que tu es, par rapport à elle, comme Dieu (*al-haqq*). Le façonnement des formes [mentales] revient nécessairement à toi, mais en Dieu, et Dieu (*al-haqq*) y est présent (78).

Dans ce chapitre je viens de faire allusion à un secret d'une portée immense, par lequel on peut connaître beaucoup de mystères divins, comme par exemple le mystère de la prédestination et celui de la science divine, qui est une science unique embrassant le Divin et le créé ; on peut savoir que la Puissance divine découle de l'Unité en vertu de la Béatitude-Miséricorde qui en est comme le lieu de révélation, et que la racine de la connaissance [distinctive] est l'Unité, et cela également en vertu de la Béatitude miséricordieuse (79). Et derrière tout cela il y a des allusions subtiles. Médite donc

(77) Coran, XX, 4.

(78) Tout ce passage comporte un double sens, par là même que l'expression *al-haqq* signifie à la fois « Dieu » et « la vérité ».

(79) C'est-à-dire que la Puissance et la Connaissance découlent des aspects de l'Unité, mais qu'elles supposent en même temps le principe « expansif » qu'est *ar-rahmâniyah*.

ces choses depuis le commencement du chapitre, jette l'écorce et prends le noyau, Dieu accorde le succès à la rectitude.

Sache que *ar-rahmân* (le Clément) et *ar-rahîm* (le Miséricordieux) sont deux Noms dérivés de *ar-rahmah* (la Miséricorde), mais la signification de *ar-rahmân* est plus générale et celle de *ar-rahîm* plus exclusive et [en un certain sens] plus parfaite : *ar-rahmân* est plus général parce qu'il manifeste sa *rahmah* (miséricorde) dans toutes les existences, et *ar-rahîm* est plus exclusif parce que sa *rahmah* s'adresse aux élus seulement. La miséricorde de *ar-rahmân* est mélangée de châtiment comme une médecine rebutante et malodorante qui, bien qu'elle soit une *rahmah* pour le malade, contient quelque chose qui est contraire à sa constitution, tandis que la *rahmah* de *ar-rahîm* n'est troublée par aucun mélange, elle est pure béatitude et on ne la trouve que chez les gens de la béatitude parfaite. Quant à la miséricorde dont Dieu régala Ses propres Qualités et Noms en manifestant leurs activités et leurs effets, elle vient de la miséricorde régie par le Nom *ar-rahîm*, en sorte que *ar-rahîm* est contenu en *ar-rahmân* comme l'essence individuelle (*al-'ayn*) dans la constitution physique (*al-haykal*) (80) de l'être humain : l'un des deux est plus noble, plus exclusif et plus élevé, pourtant l'autre synthétise le tout. C'est pourquoi on dit que *ar-rahîm* ne manifeste sa pleine miséricorde que dans l'au-delà, parce qu'elle est trop vaste pour ce monde inférieur, et parce que toute béatitude de ce monde est nécessairement troublée par un mélange, en sorte qu'elle se rattache aux révélations de la Béatitude-Miséricorde (*ar-rahmâniyah*).

De l'Obscurité divine (*al-'Amâ*)

L'Obscurité divine est le lieu primordial
Où les soleils de la beauté se couchent.
C'est le Soi de Dieu-même (*nafsu nafsi-Llâh*),

(80) Littéralement : « temple », « sanctuaire ».

Par lequel Il est, et dont Il ne procède jamais,
 En sorte qu'Il ne change pas.
 Son symbole est l'état latent du feu dans le silex.
 Si le feu émane d'une pierre,
 Il ne s'en sépare pourtant pas, en principe et dans son état
 [latent ;

Il y subsiste toujours non-manifesté,
 Et sa manifestation ne change rien à son état principiel.
 Nous vous montrâmes un spectateur,
 Aveugle à son propre sujet (81) ; Dieu, exalté soit-Il, ne Se
 [compare pas !

Elle est la consternation des intelligences
 Dans leur impuissance de saisir ce qui, pour elles, est
 [obscurité.

Elle est le Soi divin, non pas par ce qu'elle comporte de
 [ténèbres,

Mais par ce qu'elle comporte de lumières, si l'on comprend
 [bien.

Autre que l'Unité inconnaissable,
 Ou l'Unité connaissable du multiple,
 Insaisissable en Elle-même, soustraite à toute vision,
 On l'appelle l'Obscurité divine.

Par « Obscurité » divine on désigne la Réalité des réalités (*haqîqat al-haqâiq*) qui ne saurait être qualifiée de « divinité » ni de « créature », étant Essence pure sans rapport avec aucun degré divin ou créaturel, en sorte qu'on ne peut pas lui attribuer de qualité ni de nom. C'est là le sens de la parole du Prophète : « Il n'y a pas d'air au-dessus du Nuage obscur (*al-'amâ*), ni en dessous de lui », c'est-à-dire : il n'y a pas de divinité au-dessus, ni de nature créée en dessous d'elle. L'obscurité divine est donc le parèdre de l'Unité (*al-ahadiyah*) : de même que tout Nom et toute Qualité s'effacent dans l'Unité, en laquelle aucune chose ne se manifeste, rien ne se manifeste ni ne se révèle non plus dans l'Obscurité divine. Il y a cependant une distinction à faire entre l'Obscurité divine et l'Unité, en ce sens que l'Unité

(81) Ceci rappelle la doctrine advaïtine du Sujet connaissant qui ne peut pas se saisir lui-même. L'Essence, en effet, est aussi le sujet absolu.

affirme l'Essence dans l'Essence par exaltation ; c'est la manifestation essentielle unique, tandis que l'Obscurité divine est l'Essence sous le rapport de Sa réalité absolue, Réalité dont on ne comprend rien, tant Elle est sublime, ou infime ; c'est la non-manifestation obscure de l'Essence, logiquement opposée à la manifestation suprême qu'est l'Unité ; celle-ci révèle la pureté de l'Essence, comme celle-là se cache par la pureté de l'Essence. Dieu, toutefois, est trop sublime pour qu'Il se cache à Lui-même par quelque manifestation, ou qu'Il se manifeste à Lui-même hors d'un état d'occultation ; mais Il se trouve éternellement dans les états d'occultation, de non-manifestation ou de manifestation qui découlent de Son Essence, de même qu'Il possède toujours Ses activités, Ses aspects, Ses rapports, relations, Noms et Qualités, sans qu'Il Se change ou Se transforme, sans qu'Il revête une chose en quittant une autre, ou qu'Il Se dépouille d'une chose pour en saisir une autre ; le principe de Son Essence reste toujours tel qu'il était, et sera toujours tel qu'il est, — « Il n'est pas de changement pour la nature de Dieu » (82), — tous ces changements ou évolutions dans les formes et ailleurs, en tout ce qui est relation ou rapport, ne provenant que des modes selon lesquels Dieu Se révèle à nous, alors qu'Il reste en Lui-même éternellement tel qu'Il était avant qu'Il ne Se manifestât à nous. Or, quels que soient ces modes, Son Essence n'assume jamais qu'un seul état de révélation (*tajallî*), à savoir celui qui Lui est essentiel, en sorte qu'Il n'a qu'une seule irradiation (*tajallî*) qui, elle, ne possède qu'un seul nom, et auquel ne correspond qu'une seule qualité ; car en tout, il n'existe qu'un seul, exempt de toute multiplicité ; c'est Lui qui Se révèle à Lui-même à tout jamais, ainsi qu'Il S'est révélé de toute éternité...

C'est cet état de révélation unique qui Lui est exclusif, en sorte que la créature n'y participe jamais, car cet état n'assume pas d'aspects ni de division interne, ni d'attribution, ni de qualités ni rien de semblable ; si la créature pouvait y participer, il faudrait qu'il ait des aspects, des relations, des

(82) Ce verset peut aussi se traduire par : « il n'est pas de changement pour la création (= l'acte créateur) de Dieu » (Coran, XXX, 29).

qualités ou quelque chose de cet ordre ; mais tout cela est exclu de ce monde de révélation qui Lui est essentiellement propre, du non-commencement à la non-fin. Par contre, toutes les autres révélations, qu'elles se rapportent à l'Essence, à la Divinité, aux Activités, aux Qualités ou aux Noms, correspondent toujours, bien qu'elles Lui appartiennent essentiellement, à Sa manifestation envers Ses créatures. D'une manière générale, aucune espèce de révélation ne L'empêche d'être dans cet état de révélation essentielle, mais tous les autres modes de révélation en dépendent, comme les planètes dépendent du soleil, dont elles reçoivent leur lumière ; de même, toutes les autres révélations ne sont qu'un reflet du ciel de cette révélation suprême, ou une goutte de son océan ; tout en étant réelles, elles s'annihilent cependant sous la puissance de cette révélation essentielle, qui est exclusivement à Dieu en vertu de Sa connaissance de Lui-même, tandis que les autres révélations sont à Dieu en vertu de la connaissance d'autrui... (83).

Or, après t'avoir exposé que l'Obscurité divine est l'Essence même sous le rapport de Sa non-manifestation absolue, et que l'Unité est l'Essence même sous le rapport de Son affirmation suprême, abstraite de tout rapport interne, nous dirons que ces expressions « sous le rapport de Sa non-manifestation » ou « sous le rapport de Son affirmation suprême » ne confèrent pas de sens valable, car l'Obscurité divine ne comporte aucun rapport de non-manifestation, ni l'Unité aucun rapport de manifestation.

Sache que tu es à l'égard de toi-même dans un état d'obscurité — « à Dieu est le symbole suprême » (84) — en ce sens que ta totalité ne se manifeste guère à toi-même, quel que soit l'horizon de ta connaissance de toi-même ; or, sous ce rapport, tu es une essence cachée dans une obscurité ; n'as-tu donc pas appris que Dieu est ton essence et ton ipséité (*huwiyah*) (85) ? Or, tu n'es pas conscient de ce qui est

(83) Suivant les contextes, nous traduisons *tajallî* par « dévoilement », « révélation » ou « irradiation » ; l'idée de *tajallî* peut se définir par cette image : quand le soleil se « dévoile » (*tajallâ*), sa lumière « irradie » (*tajallâ*) dans le monde.

(84) Coran, XVI, 62.

(85) Ou « aséité ».

éminemment ta réalité ; tu es donc à l'égard de toi-même dans l'obscurité, bien que, sous le rapport de la réalité divine, tu ne sois pas voilé à toi-même, car le principe de cette réalité veut qu'elle ne soit pas inconsciente d'elle-même ; il s'ensuit que tu es divinement révélé à toi-même et en même temps, de par ta nature créée, inconscient de ta réalité divine ; tu es donc simultanément manifesté et caché à toi-même. C'est là un de ces symboles « que Dieu formule pour les hommes » (86), et que ne comprennent que les connaissants.

Lorsqu'on demanda au Prophète où Dieu se trouvait avant la création, il répondit : « dans une obscurité », parce qu'une manifestation procède toujours d'un état de non-manifestation, bien qu'il ne s'agisse là que d'une antériorité purement principielle, non pas temporelle. Dieu est trop sublime pour qu'il y ait entre Lui et Sa création de relation temporelle ; de même qu'il n'y a, entre Lui et elle, ni séparation, ni discontinuité, ni rapport de contrainte, puisque tous ces rapports sont eux-mêmes créés et ne sauraient donc s'interposer entre Dieu et Ses créatures, — à moins de conclure à une chaîne sans fin, ce qui serait absurde. Il n'est pas de doute que Son antériorité comme Sa postériorité, Sa primauté comme Son ultériorité ne sont que des aspects principiels et non des rapports temporels ou spatiaux ; de même qu'Il était dans une obscurité avant la création, Il est nécessairement dans cet état après la création. Il en résulte que l'Obscurité divine est l'état principiel de l'Essence exempt de tout rapport, tandis que la création exige la manifestation qui, elle, résulte des rapports que l'Essence peut assumer ; tel est l'état d'antériorité principielle, et tel l'état de postériorité ; mais il n'y a pas d'« avant » ni d'« après », dès lors qu'Il est avant et après, qu'Il est le Premier et le Dernier ; quel mystère, que Sa manifestation soit Sa non-manifestation même ! Cela n'est pas seulement vrai sous un certain rapport, ou sous tel aspect, ou d'un certain point de vue ; mais celle-ci est vraiment celle-là : Sa primauté est essentiellement Son ultériorité, Son antériorité

(86) Coran, XXIV, 35.

est Sa postériorité ; les intelligences en sont consternées et ne conçoivent que Son immensité ; car aucune idée ne saurait embrasser Ses formes.

Du Dévoilement (*tajallî*) des Activités divines (*al-af'âl*)

La révélation de Dieu dans Ses activités correspond à un état contemplatif (*mashhad*) où le serviteur voit la Puissance divine (*al-qudrah*) évoluer dans les choses. Il voit Dieu comme l'auteur de leur mouvement et de leur repos, toute action étant abstraite de la créature et attribuée à Dieu seul. Dans cette contemplation, le serviteur est dépouillé de tout pouvoir, force et volonté propres.

Les contemplatifs participent à cet état spirituel de différentes manières. A certains, Dieu montre d'abord Sa volonté puis ensuite Son action, et le serviteur se trouve ainsi dépouillé de pouvoir, d'action et de volonté. C'est là la contemplation la plus parfaite des Activités divines. A d'autres, Dieu montre Sa volonté, en leur faisant contempler Ses dispositions dans les créatures et l'évolution de celles-ci sous la domination de Sa puissance. Certains voient l'Acte divin (*al-amr*) à l'instant même où l'action se produit du côté de la créature, en sorte qu'ils l'attribuent à Dieu seul ; d'autres contemplent cela rétrospectivement, quand l'action s'est déjà manifestée du côté créé. Toutefois, celui qui a cette dernière vision des choses ne peut être justifié que si sa vision concerne autrui, non pas si elle se rapporte à lui-même, à moins qu'il ne s'agisse d'une action obéissant aux règles extérieures de la religion. Par contre, lorsque Dieu révèle à quelqu'un d'abord Sa volonté puis Sa disposition en lui, avant même que l'action ne se produise de la part de l'homme — ou chez l'homme ou à partir de lui, — nous acceptons cette vision comme légitime, nous la recherchons même par les lois religieuses ; si l'homme ayant cette vision des choses est sincère, sa relation envers Dieu sera pure.

Si je dis que la vision de ce dernier est justifiée, tandis que nous ne pouvons pas justifier la vision de l'autre qui ne voit l'impulsion divine qu'après l'action, cela revient à dire que ni l'un ni l'autre ne peuvent être justifiés s'ils se réfèrent à la Puissance divine en une chose qui serait en contradiction avec l'« ordre » (*al-amr*) ou la « défense » (*an-nahy*), alors que l'acte, dans sa forme apparente, exige précisément cette discrimination (87). Nous appliquons donc la discrimination à ce qui est objet de discrimination selon la loi sacrée, et cela parce que le principe même de la révélation divine [dont il s'agit] nous l'impose : en effet, celui qui est dans cet état contemplatif agit selon le principe divin, et il est donc juste que nous le jugions conformément à sa propre contemplation ; c'est par elle que Dieu l'oblige, de même que nous sommes obligés de juger l'impie selon ce que Dieu nous prescrit dans Son Livre. Toute cette considération revient donc en définitive à ce que j'ai dit de la relation intime du contemplatif envers Dieu, relation dont la sincérité garantit la justesse de la vision. Quant à ma remarque concernant celui qui n'est conscient de l'impulsion divine qu'après l'action, à savoir qu'il ne peut être justifié que dans sa contemplation d'autrui, non pas de lui-même, sauf pour ce qui se fonde sur le Livre révélé (*al-kitâb*) et la coutume sacrée (*as-sunnah*), elle fut dite pour que le contemplatif n'accepte pas une telle chose de lui-même, car l'hypocrite qui accomplit une action impie dit également : « C'est par la volonté, la puissance et l'action divines qu'elle fut manifestée, et je n'y suis pour rien. » Or, un tel degré spirituel (*maqâm*) existe.

Certains se voient l'objet de l'action divine ; leur propre action suit celle de Dieu. Ils se considèrent eux-mêmes comme obéissants dans une action conforme aux prescriptions divines, et ils se considèrent comme désobéissants lorsque l'action est contraire à ces prescriptions, tout en étant eux-mêmes dépouillés de pouvoir, de force et de volonté propres. D'autres ne sont pas conscients de leur propre action du tout ; ils ne voient que la seule action de Dieu. Un tel

(87) La Volonté divine se manifeste sous ces trois formes : l'ordre (*al-amr*), la défense (*an-nahy*) et la permission (*al-idhn*).

homme ne se considère aucunement comme l'auteur d'une action, il ne se dira pas obéissant dans l'action conforme à la Loi sacrée, ni ne se dira désobéissant dans une action contraire. Dans cette catégorie de contemplatifs, il s'en trouve qui, ayant partagé ton repas, jurent ensuite ne pas avoir mangé, qui boivent et qui jurent ne pas avoir bu ; puis ils jurent ne pas avoir juré, et au regard de Dieu ils seront sincères et véridiques. Il y a là un point que ne comprendra que celui qui a lui-même savouré et réellement vécu cet état contemplatif.

Certains ne contemplent l'action de Dieu que chez autrui et non pas chez eux-mêmes, c'est-à-dire en ce qui les concerne individuellement. D'autres ne contemplent l'action de Dieu qu'en eux-mêmes et non pas chez d'autres, et cette contemplation est supérieure à la première.

Quelques-uns contemplent l'action de Dieu en eux-mêmes pour les actes conformes aux prescriptions divines, tandis qu'ils ne voient pas l'influence de la Puissance divine dans les transgressions. C'est qu'ils contemplent Dieu en vertu de Sa révélation dans les actes conformes, alors que Dieu leur cache Son action en eux pour les transgressions, par miséricorde, pour qu'ils ne tombent pas en désobéissance ; c'est là un signe de leur faiblesse, car s'ils étaient forts, ils verraient Dieu agir en eux pour les transgressions comme pour l'obéissance, leur conformité à la Loi extérieure étant préservée (88).

A d'autres, l'action divine ne se révèle que dans les transgressions ; ils sont ainsi éprouvés par Dieu, ne pouvant guère Le contempler dans les actes d'obéissance. Celui qui a cette qualité se trouve dans l'un de ces deux cas : soit que Dieu Se cache à lui dans les actes d'obéissance, parce qu'il désire être obéissant et qu'il préfère l'obéissance à autre chose, en sorte que Dieu S'y cache à lui et Se révèle dans les transgressions, afin qu'il y voie Dieu et qu'il atteigne par là la Plénitude divine — le signe de cela c'est qu'il revient à

(88) Les transgressions dont il s'agit ne sont donc qu'intérieures ou virtuelles ; ce sont des transgressions par rapport à ce qu'exige la sainteté.

l'obéissance et ne continue pas à transgresser —, soit que cet homme tombe graduellement, jusqu'à s'établir dans la désobéissance ; dans ce cas, Dieu Se cache à lui [définitivement], et il reste à tout jamais dans le péché ; que Dieu nous en préserve !

D'autres encore contemplent Dieu tantôt dans l'obéissance, tantôt dans le contraire...

Les uns, contemplant l'action divine dans la désobéissance, ne s'y apaisent pas, mais pleurent et se chagrinent et s'attristent et demandent à Dieu de leur pardonner et de les préserver des transgressions, pendant qu'ils y versent sous la contrainte de la Puissance divine ; c'est là la preuve de leur sincérité, de la pureté de leur vision et de l'absence de désir individuel dans ce qui leur a été destiné. D'autres ne se chagrinent pas, ne s'attristent pas et ne demandent pas d'être préservés des transgressions mais restent tranquilles sous l'écoulement de la Puissance et agissent comme Elle les tourne, sans y trouver de sensation. C'est là la preuve de la force de leur intuition dans cet état contemplatif, qui est supérieur au premier, s'il ne s'y mêle aucune suggestion de l'âme.

Chez certains Dieu transformera leurs désobéissance en obéissance, en sorte que leurs actions ne seront pas comptées comme transgressions auprès de Dieu. Chez d'autres, leur apparente désobéissance est en elle-même obéissance, puisqu'elle est conforme à la Volonté divine, bien que le Commandement divin contredise ce que la Volonté divine exige d'eux. Dans cet état, le serviteur sera désobéissant à l'égard du Commandement et à la fois désobéissant et conforme à la Volonté. C'est qu'il contemple, avant l'action, la Volonté divine à son égard ; il est donc en réalité conforme à la Volonté divine, tout en voyant l'influence de la Puissance divine sur lui et comme Dieu le tourne et retourne (89).

Certains sont éprouvés par ce que Dieu Se révèle à eux en une chose qui est blâmable à la fois en son essence et selon la

(89) Ces considérations sont très instructives en ce qui concerne les « péchés » de David et de Salomon.

loi extérieure ; ils contemplent Dieu les versant dans l'hérésie, et ils s'y abandonnent, tout en sachant qu'ils sont hérétiques (90). C'est qu'ils sont déterminés par l'apparition de Dieu en telle action... (91).

Or, sache qu'à ces hommes qui contemplent les Activités divines, l'essentiel reste voilé, quelle que soit la grandeur de leur degré spirituel et la clarté de leur vision. Ils ignorent de la Vérité plus qu'ils n'en connaissent, car la révélation de Dieu dans Ses Activités est un voile pour Sa révélation dans Ses Noms et Ses Qualités. Que cela suffise au sujet de la contemplation des Activités, qui comporte encore beaucoup d'autres états ; car nous suivons dans ce livre une voie moyenne entre l'exposition succincte et le développement.

Dieu dit la vérité, et c'est lui qui guide sur le juste chemin.

Du Dévoilement (tajallî) des Noms divins

Quand Dieu, le Très-Haut, Se révèle à un de Ses serviteurs par un Nom, ce serviteur est ravi hors de lui-même sous les fulgurations du Nom divin, en sorte que, si tu invoques alors Dieu par ce Nom, c'est le serviteur qui te répondra, le Nom divin s'appliquant désormais à lui.

Le premier degré dans cet ordre spirituel, c'est la contemplation de Dieu Se révélant comme Celui-qui-existe (*al-mawjûd*) (92), et ce Nom se rapporte dès lors à l'adorateur même. Par-delà ce degré, Dieu Se révèle d'abord par Son Nom L'Unique (*al-wâhid*), puis par le Nom *Allâh* ; à ce point, le serviteur s'évanouit sous l'irradiation divine, sa montagne se fend, et Dieu (*al-haqq*) l'appelle du haut du Sinaï de sa

(90) Il ne s'agit pas d'hérésie intrinsèque, c'est-à-dire d'erreur, mais d'hérésie extrinsèque, donc simplement d'incompatibilité formelle ; dans ce cas, il y a « erreur » ou « péché » dans la forme, non en soi, mais par rapport à la forme révélée qui est forcément exclusive.

(91) Il y a donc des états contemplatifs dont la manifestation sort du cadre de la Loi sacrée donnée pour la communauté.

(92) Ou plus précisément : « Celui qui est réel » ; le mot « exister », qui contient une nuance de relativité, a ici une fonction toute symbolique.

Réalité essentielle (*haqîqah*) : « En vérité, Je suis Dieu, il n'y a pas de divinité si ce n'est Moi : adore-Moi ! » (Coran, XX, 14) ; alors Dieu efface le nom du serviteur et établit à sa place le Nom *Allâh*, en sorte que, si tu dis : *Allâh* ! le serviteur te répond : « Je suis à ta disposition ! »

Si le serviteur s'élève plus haut et que Dieu le fortifie et le confirme, après son extinction (*fanâ*), dans l'état de subsistance (*baqâ*), Dieu répondra Lui-même à quiconque invoquera ce serviteur ; ainsi par exemple, quand tu dis : « O Muhammad ! » c'est Dieu qui te répond : « Je suis à ta disposition ! »

Ensuite, si le serviteur continue son ascension, Dieu Se révèle à lui par le Nom Le Clément (*ar-rahmân*), puis par le Nom Le Seigneur (*ar-rabb*), puis par le Nom Le Roi (*al-malik*), puis par le Nom Le Connaissant (*al-'alîm*), puis par le Nom Le Puissant (*al-qâdir*) ; chacun de ces Noms implique une révélation supérieure à celle que confère le Nom précédent, car Dieu Se communique d'une manière plus parfaite en Se révélant distinctement : lorsqu'Il Se dévoile à Son adorateur comme Le Clément, Il différencie par là Sa révélation globale, exprimée par le nom *Allâh* ; de même, lorsqu'Il se manifeste comme le Seigneur, Il différencie sa révélation — relativement globale — « Le Clément », et Il différencie Sa manifestation « Le Seigneur » en vertu du Nom Le Roi. Cet ordre est l'inverse de celui qui s'applique aux manifestations de l'Essence à Elle-même, manifestations dont l'excellence diminue de l'universel au particulier, Le Clément étant supérieur au Seigneur, et *Allâh* supérieur à l'un et l'autre. En vertu de cette analogie inverse entre la hiérarchie des manifestations de l'Essence et de la hiérarchie des « révélations nominales », l'adorateur épuise les révélations des Noms — dont la réalité intrinsèque est toujours l'Essence — en subissant chacun d'eux, car chaque Nom divin l'exige à son tour et s'applique à lui comme à son propre sujet. C'est alors que l'oiseau de son intimité chantera sur les branches de sa réalité sainte :

A celui qui invoque les noms de ma bien-aimée, je réponds ;
J'appelle, et Laylâ (93) répond à mon cri.

Ainsi en est-il parce que nous ne sommes qu'un seul esprit ;
Vous nous appelez deux corps, c'est étrange.

Nous sommes comme une seule personne ayant deux noms
[et une seule essence.

Par quel nom que tu invoques l'Essence, c'est ce nom qui
[te visitera.

Mon essence est Son Essence, et mon nom est Son Nom.

Ma relation envers Elle, c'est que je m'abîme dans l'union.

En réalité nous ne sommes pas deux essences dans un seul
[être,

Mais l'amant est lui-même la Bien-Aimée.

Chose étrange, l'homme qui reçoit les révélations des Noms divins, ne contemple rien que l'Essence pure, sans qu'il soit conscient du Nom qui La lui révèle ; toutefois, l'on discerne le Nom divin qui le domine, parce que le contemplatif se réfère à l'Essence par le Nom qui régit à l'instant même sa contemplation de l'Essence.

Dans cette contemplation par les Noms divins, les hommes diffèrent les uns des autres. Nous parlerons de quelques-unes de leurs voies, sans les décrire toutes, étant donné qu'il est impossible d'énumérer tous les Noms divins et à plus forte raison toutes les voies d'approche à chacun de ces Noms ; car les hommes qui reçoivent la Révélation divine par un seul et même Nom divin diffèrent cependant par leurs attitudes. Je ne mentionnerai donc de tout cela que ce qui m'arriva lors de mon propre voyage spirituel en Dieu ; d'ailleurs, je ne raconte rien dans ce livre, ni de moi-même ni d'autrui, sans que je l'aie éprouvé moi-même au temps où je parcourais en Dieu le chemin de l'intuition (*al-kashf*) et de la vision directe (*al-mu'âyanah*). Je reviens donc à ce que j'allais dire des différentes manières dont les hommes reçoivent les révélations des Noms divins : à certains, Dieu Se révèle

(93) Nom de la bien-aimée de l'illustre Majnûn (le « possédé ») qui, lui, est fréquemment pris comme symbole du contemplatif éperdu d'amour divin ; Laylâ est alors la Réalité divine (*al-haqîqah*).

comme l'Ancien des Jours (*al-qadîm*), et ils accèdent à cette révélation par l'intuition de leur préexistence dans la Connaissance divine : ils reconnaissent qu'ils étaient avant la création, par là-même que la Connaissance divine, dont ils sont eux-mêmes l'objet, était de toute éternité.¹ Dieu est essentiellement connaissant ; or, l'objet de la connaissance ne saurait être séparé d'elle, car c'est par égard à son objet que la connaissance est connaissance ; autrement dit, c'est la connaissance de l'objet qui définit la nature du sujet connaissant, en sorte que, si la connaissance est éternelle, son objet doit aussi être éternel ; d'où il suit que les êtres préexistent dans la Connaissance divine. Certains reviennent donc à Dieu en vertu de Son Nom L'Ancien des Jours ; quand l'Ancienneté de l'Essence se dévoile à eux, leur existence éphémère s'évanouit, et ils subsistent éternellement par Dieu, inconscients de leur condition temporelle.

A d'autres, Dieu Se révèle comme La Vérité (*al-haqq*), et ils y accèdent parce que Dieu leur découvre la Vérité divine exprimée dans la parole coranique : « Nous n'avons créé les Cieux et la terre et ce qui est entre les deux que par la Vérité » (XV, 85 et XLVI, 2 ; 3). Quand l'Essence Se dévoile par Son Nom La Vérité, la nature créée du contemplatif s'évanouit, et il ne subsiste que son essence sainte et transcendante.

A d'autres, Dieu Se révèle par Son Nom L'Unique (*al-wâhid*), et Il les conduit à cette révélation en leur montrant l'unité intrinsèque du monde, qui procède de l'Essence divine comme les vagues émanent de l'océan ; ils contemplent la manifestation de Dieu dans la multitude des créatures qui se différencient en vertu de l'Unité divine ; dès lors, leur montagne se fend : l'invoquant tombe en défaillance ; sa multiplicité se fond dans la solitude de l'Unique ; les créatures sont comme si elles n'étaient jamais, et Dieu comme s'Il ne cessait jamais (94).

A d'autres, Dieu Se révèle par Son Nom Le Très-Saint

(94) En réalité, Il ne cesse jamais ; le parallélisme des deux phrases indique simplement que pour le contemplatif se trouvant dans cet état d'extinction, la fin de cet état ne se conçoit pas.

(*al-quddûs*), et ils accèdent à cette révélation par ce qu'ils comprennent intuitivement le secret de la parole divine : « Et je lui insufflai de Mon Esprit » (à savoir au corps d'Adam ; Coran, XV, 29 ; XXXVIII, 72) ; Dieu leur apprend que l'Esprit de Dieu n'est autre que Dieu même, et qu'il est saint et transcendant. Or, dès que Dieu Se dévoile dans Son Nom Le Très-Saint, le serviteur est dépouillé des impuretés de l'existence et subsiste par Dieu, transcendant toute éphémérité.

A d'autres Dieu Se révèle par Son Nom L'Apparent (*az-zâhir*) ; ils ont l'intuition de la Lumière divine se manifestant dans les choses corporelles, et ils reconnaissent par là que c'est Dieu seul qui apparaît. Or, dès que Dieu Se dévoile comme L'Apparent, le serviteur s'éteint avec toute la création, non-manifestée comme telle, dans la manifestation de l'Etre divin.

A d'autres, Dieu Se révèle par Son Nom L'Intérieur (*al-bâtin*), et ils y accèdent par l'intuition de ce que les choses subsistent par Dieu, qui en est la réalité intérieure. Dès que Dieu Se dévoile comme L'Intérieur, la manifestation du serviteur, projetée par la Lumière divine, s'éteint ; Dieu devient l'intérieur du serviteur, et celui-ci l'extérieur de Dieu.

Quant à la révélation divine par le Nom *Allâh*, le chemin qui y conduit ne peut être délimité ; d'ailleurs, il en va de même pour la révélation de tout autre Nom divin, comme nous le disions plus haut : on ne saurait définitivement fixer les voies d'accès à ces révélations, car leurs modalités varient en vertu des réceptacles humains. Quand Dieu se révèle à Son serviteur par le Nom *Allâh*, l'âme du serviteur s'éteint, et Dieu Se met à sa place, purifiant son temple des entraves de l'éphémérité, et rompant le lien qui le relie aux existences ; alors, Il (95) est seul par Son essence et seul par Ses qualités, ne connaissant ni pères ni mères. — « Souviens-toi de Dieu, et Dieu Se souviendra de toi » ; contemple Dieu, et Dieu te contempera ! — Alors il chante par la langue de son état :

(95) Ce pronom est volontairement ambigu ; il peut se rapporter soit à Dieu, soit à l'être délivré.

Elle (96) m'attira, se substituant à moi en moi ;
Elle me remplaça, certes, mais où donc suis-je maintenant ?
Je devins Elle, et Elle est moi-même ;
Il n'existe pour Elle aucun être singulier qui La désire.
Je subsiste par Elle en Elle ; il n'existe pas de « toi » entre
[nous.

Mon état avec Elle était dans le passé comme il sera dans
[l'avenir,

Cependant, j'ai élevé mon âme, et Elle a ôté la cloison ;
Je me suis réveillé de mon sommeil et levé de ma couche.
Elle m'a montré à moi-même par l'œil de ma réalité
[essentielle ;

C'est sur le front de la Beauté que je lis ces caractères.
J'ai poli ma beauté intérieure, devenant le miroir
Où s'impriment les traits de la Plénitude.

Ses qualités sont les miennes, mon essence la Sienne,
Et dans Ses vertus se lève pour moi [le soleil] de la Beauté.
Mon nom est réellement Son Nom ; et le Nom de Son
[essence est mon nom,

Et tous ces attributs me reviennent par nature.

A d'autres encore, Dieu se révèle par Son Nom Le Clément (*ar-rahmân*). C'est que Dieu, Se révélant à eux par Son Nom *Allâh*, les dirige par Sa propre Essence vers le degré divin suprême, qui synthétise les aspects de la Gloire et qui pénètre toutes les existences ; c'est là le chemin qui conduit à la révélation de l'Essence par le Nom Le Clément (97). Dans cet état de dévoilement divin, l'actualité spirituelle du serviteur veut que les Noms divins descendent sur lui l'un après l'autre, et qu'il en reçoive selon la mesure de ce que Dieu déposa en lui de Sa Lumière essentielle. Les Noms se succèdent jusqu'à ce que le serviteur reçoive la révélation divine par le Nom Le Seigneur (*ar-rabb*) ; alors descendent sur lui les Noms de la Personne (*an-nafs*) divine, qui se trouvent sous la domination du Nom Le Seigneur et qui

(96) La Réalité divine (*al-haqîqah*).

(97) C'est-à-dire que la différenciation de la Lumière divine réintégrant peu à peu tous les aspects cosmiques du serviteur, s'opère spontanément à partir d'un premier « contact » global avec l'Essence.

synthétisent les aspects du divin et du créé, comme Le Connaissant (*al-'alîm*), Le Puissant (*al-qadîr*) et leurs semblables. Leur série aboutit au Nom Le Roi (*al-malik*) ; lorsque le serviteur reçoit celui-ci et que Dieu Se dévoile à lui essentiellement, tous les autres Noms, dans toute leur plénitude, descendent également sur lui l'un après l'autre, jusqu'au Nom Le Subsistant (*al-qayyûm*). Quand le serviteur reçoit ce dernier et que Dieu Se révèle à lui par ce Nom, il passe des « dévoilements des Noms divins » aux « dévoilements des Qualités divines » (98).

Du Dévoilement (tajallî) des Qualités divines

Quand Dieu Se révèle à Son serviteur dans une de Ses Qualités, le serviteur plane dans la sphère de cette Qualité jusqu'à ce qu'il en ait atteint la limite par voie d'intégration (*al-ijmâl*), non par connaissance distinctive, car ceux qui réalisent les Qualités divines n'ont pas de connaissance distinctive si ce n'est en vertu de l'intégration. Si le serviteur plane dans la sphère d'une Qualité, et qu'il la réalise entièrement par intégration [spirituelle], il s'assied sur le trône de cette Qualité, en sorte qu'il se l'assimile et en devient le sujet ; dès lors, il rencontre une autre Qualité, et ainsi de suite jusqu'à réaliser toutes les Qualités divines. Que cela ne te confonde pas, mon frère, car, pour ce qui est du serviteur, Dieu, voulant Se révéler à lui par un Nom ou par une Qualité, l'éteint, annihilant son moi et son existence ; puis, quand la lumière créaturielle s'est éteinte, et que l'esprit individuel est effacé, Dieu fait résider dans le temple (*haykal*) créaturiel, sans qu'il y ait pour cela localisation (*hulûl*) (99)

(98) Comme l'auteur nous le fait comprendre plus haut, il ne peut s'agir ici que d'une sorte de schéma idéal du processus spirituel, schéma qui a d'ailleurs ses correspondances dans certaines voies fondées sur l'invocation d'une série de Noms divins ; la règle qadîrite est particulièrement explicite à cet égard (cf. Mehmmmed Ali Aînî, Abd-al-Kadir Guilânî, Paris, Geuthner, 1938).

(99) C'est pour éviter l'erreur de la « localisation » ou de l'« inhabitation » de Dieu que l'Islam rejette le dogme chrétien de l'incarnation ; pour la même raison, la doctrine chrétienne insiste sur la distinction des deux natures du Christ.

divine, une réalité subtile (100) qui ne sera ni détachée de Dieu ni conjointe à la créature, remplaçant ainsi ce dont Il le dépouilla, car Dieu Se révèle à Ses serviteurs par générosité ; s'Il les annihilait sans compensation, ce ne serait pas de la générosité de Sa part, mais de la rigueur ; loin de Lui qu'il en soit ainsi ! Cette réalité subtile est ce qu'on appelle le Saint-Esprit (*ar-rûh al-quds*). Or, puisque Dieu établit, de Son Essence, une réalité subtile à la place du serviteur, Sa révélation se communique à cette réalité, en sorte Qu'Il ne Se révèle qu'à Lui-même, bien que nous appelions alors cette réalité subtile divine « serviteur », vu qu'elle en tient la place ; ou bien : il n'y a là ni serviteur ni Seigneur, car s'il n'existe plus de serviteur, le Seigneur cesse d'être Seigneur ; en réalité, il n'y a plus que Dieu seul, l'Unique, l'Un.

La créature n'a d'être que par attribution contingente,
En réalité elle n'est rien.

Lorsque les lumières divines apparaissent,
Elles effacent cette attribution,

En sorte que les créatures n'étaient pas ni ne cessaient
d'être.

Dieu les éteignit, mais dans leurs essences elles n'ont jamais
existé,

Et dans leur extinction elles subsistent...

Lorsqu'elles s'anéantissent, l'Etre revient à Dieu ;

Il est alors tel qu'Il était avant qu'elles ne devinssent ;

Le serviteur devient comme s'il n'avait jamais existé,

Et Dieu est comme si jamais rien n'avait cessé.

Cependant, lorsqu'apparaissent les fulgurations divines,

La créature se revêt de la lumière de Dieu et devient une
[avec Lui.

Il l'éteint, puis Il Se substitue à elle ;

Il demeure à la place des créatures, et cependant elles n'ont
[jamais rien occupé.

Comme les vagues, dont le principe est l'unité de la mer,
Et qui, dans leur multitude, sont unies par elle ;

(100) Ici, le terme « subtil » (*latîf*) désigne une réalité non-corporelle, insaisissable, « surnaturelle » si l'on veut, et non pas simplement une réalité psychique.

Quand elle est en mouvement, ce sont les vagues qui sont
[elle dans leur totalité,
Et quand elle est au repos, il n'y a ni vagues ni multiplicité.

Sache que les dévoilements des Qualités divines ne sont que l'assimilation, par l'essence du serviteur, des Qualités du Seigneur, cette assimilation étant foncière, principielle et définitive, de la même manière dont une qualité se rattache à son propre sujet. Et cela doit s'entendre, comme nous le disions, dans ce sens que la réalité subtile divine, qui se substitue au serviteur et en occupe l'organisme (*al-haykal*), s'assimile elle-même les Qualités divines d'une manière foncière, principielle et définitive, en sorte que c'est Dieu seul qui S'attribue les Qualités qui sont les Siennes, le serviteur n'y étant pour rien.

Les hommes participent à cette révélation des Qualités divines selon leurs réceptivités spirituelles, selon la continuité de leur science et la force de leur décision.

Le serviteur auquel Dieu Se révèle par la Qualité de la Vie, devient lui-même la vie du monde entier ; il voit l'écoulement de sa propre vie dans tout ce qui existe, corps et esprits. Il contemple les idées comme des formes qui tiennent leur vie de lui-même ; il n'existera pour lui ni formes idéelles — comme les paroles et les actes — ni formes subtiles — comme les esprits — ni formes corporelles dont il ne serait pas la vie, et il sera conscient de la manière dont cette vie émane de lui. Il reconnaît cela directement, sans intermédiaire, par une intuition divine essentielle et mystérieuse. J'étais moi-même dans cet état pendant un certain temps ; je contemplais la vie des êtres en moi-même, et je distinguais en quelle mesure chacun d'eux participait à ma vie ; or, chacun y participait selon sa propre essence ; cependant j'étais unique dans ma vie et sans séparativité interne. Cela dura jusqu'à ce que la main de l'Assistance divine me transportât vers un autre état de connaissance, — et cependant il n'y a pas d'« autre ».

A certains, Dieu Se révèle dans la Qualité de la Connaissance (*al-'ilm*). Car, Dieu S'étant révélé dans la Vie qui

pénètre toute chose, le serviteur savoure, par l'unité de cette vie, tout ce qui constitue la nature des choses ; dès lors, l'Essence Se révèle à lui dans la qualité cognitive, en sorte qu'il connaîtra l'univers entier avec le déploiement de tous ses mondes, de leur origine jusqu'à leur retour dans le principe ; il sait de toute chose comment elle était, comment elle est et comment elle sera ; il sait ce qui n'exista pas et ce qui, n'existant pas, ne fut pas non-existant ; il sait comment serait ce qui n'est pas, si cela était. Il a de tout cela une connaissance foncière, principielle et intuitive, par sa propre essence et en vertu de sa pénétration à la fois intégrale et distinctive des objets de connaissance ; il connaît d'une manière distinctive dans son intégration, bien que sa connaissance se réalise dans la non-manifestation pure (*ghayb al-ghayb*).

Celui qui réalise l'Essence divine puise ses intellections distinctives dans la non-manifestation pure, les sortant du non-manifesté à la conscience du monde objectif ; il est conscient de la différenciation de sa connaissance intégrale — différenciation qui s'opère dans la non-manifestation relative — et il connaît en même temps l'intégration totale dans la non-manifestation absolue (101). Quant à celui qui participe aux Qualités divines, il n'a que la connaissance qui lui échoit directement dans la non-manifestation pure. C'est là un discours que comprendront seulement les « étrangers » [au monde] et que ne savoureront que les plus fidèles, les plus « polis » [envers Dieu].

A certains, Dieu Se révèle dans la Qualité de la Vue (*al-baṣar*). Car, S'étant révélé d'abord par la vision intellectuelle totale qui pénètre tout, Dieu Se révélera plus particulièrement dans la Qualité de la Vue, en sorte que la vue du serviteur deviendra l'organe de sa connaissance ; il n'y a dès lors ni science divine ni science créaturielle qui ne soit l'objet de la vision de ce serviteur ; il voit les êtres tels qu'ils sont

(101) Entre les deux pôles extrêmes de la non-manifestation pure ou absolue (*ghayb al-ghayb* ou *al-ghayb al-mutlaq*) et de la conscience « objective » (*ash-shahādah*), pôles qui correspondent respectivement à l'état principiel et indifférencié et à la conscience humaine individuelle, se situe la non-manifestation relative (*al-ghayb al-mudâfiyy*) que Jîl appelle simplement non-manifestation (*ghayb*) ; c'est ce qu'on pourrait appeler le monde subtil des idées.

dans la non-manifestation pure ; cependant — chose étrange — il les ignore dans sa conscience extérieure. Considère donc cette vision sublime ; qu'existe-t-il de plus étonnant et de plus délicieux ? C'est que le serviteur qui réalise les Qualités divines ne participe pas dans sa nature créée à ce qu'embrasse sa nature divine ; il n'y a donc pas de conjonction ; j'entends que ce qu'il réalise dans son état non-manifesté n'apparaît dans sa conscience « objective » que d'une manière accidentelle, et pour certaines choses seulement que Dieu lui manifeste par générosité. Le serviteur qui réalise l'Essence, par contre, connaît le monde objectif par sa réalité non-manifestée, et il connaît la non-manifestation « objectivement » ; il convertit donc l'un dans l'autre.

A certains, Dieu Se révèle par la Qualité auditive (*as-sam'*), en sorte qu'ils entendent les énonciations des minéraux, des plantes et des animaux, de même que le langage des anges et diverses langues ; les choses éloignées se manifestent à eux comme les proches. C'est que le serviteur auquel Dieu Se révèle par la Qualité auditive, entend en vertu de l'unité de cette qualité toutes ces diverses langues comme aussi les appels subtils des minéraux et des plantes. Dans cet état de dévoilement j'entendis la science de la Béatitude-Miséricorde (*ar-rahmâniyah*) énoncée par Le Clément (*ar-rahmân*) ; de là j'appris la récitation du Coran ; j'étais le rythme, et Il en était la mesure. Mais cela ne le comprendront que les « gens du Coran », qui sont les élus parmi les hommes de Dieu.

A d'autres, Dieu Se révèle par la Qualité de la Parole (*al-kalâm*) ; dès lors, les êtres existent par la parole du serviteur. Dieu, disions-nous, Se révèle d'abord à Son serviteur par la Qualité de la Vie, puis Il lui fait connaître, par la Qualité cognitive, le secret de la Vie divine en lui, puis Il la lui fait voir, puis entendre ; c'est alors que le serviteur « parle » par la force de l'unité de sa vie, en sorte que les êtres existent par sa parole. En même temps il est conscient, d'une manière non temporelle, de ce que ses paroles ne s'épuiseront jamais. C'est dans cet état de révélation,

également, que Dieu parle à Ses serviteurs sans le voile des Noms et avant que ceux-ci ne soient manifestés.

Certains — de ceux qui réalisent la Parole divine — entendent en eux-mêmes l'appel de la Réalité essentielle (*al-haqîqah*), sans que cet appel leur parvienne de quelque côté ou qu'ils le perçoivent par un organe sensoriel ; le serviteur l'écoute avec sa totalité et il l'entend lui dire : « Tu es Mon ami ; tu es Mon bien-aimé ; tu es l'objet ; tu es Ma face parmi Mes serviteurs ; tu es le terme ultime ; tu es le but suprême ; tu es Ma conscience intime entre les consciences ; tu es Ma lumière entre les lumières ; tu es Mon œil ; tu es Mon ornement ; tu es Ma beauté ; tu es Ma perfection ; tu es Mon nom ; tu es Mon essence ; tu es Mon attribut ; tu es Mes qualités. Je suis ton nom ; Je suis ta forme ; Je suis tes caractères ; Je suis ta marque, mon ami ! C'est toi, la quintessence des êtres ; c'est toi le but de l'existence et du devenir. Approche-toi pour Me contempler, car Je Me suis approché de toi par Mon être ; ne reste pas loin, car c'est Moi qui ai dit : « Nous sommes plus proches de Lui (c'est-à-dire de l'homme) que sa veine jugulaire » (Coran, L, 15). Ne te conditionne pas en te nommant serviteur, car s'il n'y avait pas de serviteur, il n'y aurait pas de Seigneur ; tu M'as manifesté comme Je t'ai manifesté ; sans ta condition de serviteur, Ma seigneurie ne serait pas apparente ; tu Me fais donc exister, comme Je te donne l'existence. Viens, Mon ami, car Je te veux comme attribut, et Je t'ai préparé pour Moi ; ne t'abandonne donc pas à autre-que-Moi ; Je ne t'abandonnerai pas à autrui. Mon ami, sens-Moi dans les odeurs, mange-Moi dans la nourriture, imagine-Moi dans l'imaginable, connais-Moi dans les intellections, contemple-Moi dans le sensible, touche-Moi dans le tangible, revêts-Moi dans le vêtement ! Mon ami, tu es Mon but ; par toi on Me nomme, et c'est toi qu'on désigne quand on Me nomme ! » — Y-a-t-il appels amoureux plus doux, caresses plus suaves ?

A d'autres — parmi ceux qui ont réalisé la Parole divine — Dieu parle par la bouche de la créature ; le serviteur entend la parole venir de quelque part, et il reconnaît en

même temps qu'elle ne vient d'aucun côté ; le son lui parvient de la créature, mais il l'entend émaner de Dieu.

Occupé de Laylâ, je suis distrait d'autrui.

Quand je vois une chose inanimée, je lui parle comme à
[Elle.

Il n'est pas étonnant que je m'adresse à d'autres

Comme à des choses inanimées, mais c'est étonnant qu'elles
[me répondent.

Parmi ceux qui ont réalisé la Parole divine il y a certains que Dieu emporte du monde corporel vers le monde des esprits ; ils occupent le rang suprême [de cette catégorie de spirituels]. Certains de ceux-ci entendent Dieu leur parler dans leur cœur ; d'autres s'élèvent en leur esprit vers le ciel inférieur, d'autres encore vers le deuxième ou le troisième ciel, suivant ce qui leur fut prédestiné. Certains sont élevés jusqu'à l'« Arbre-Lotus de l'extrême Limite » (*sidrat al-muntahâ*) où Dieu leur parle. Or, chacun de ceux qui participent à cette Qualité divine entend Dieu parler selon sa propre pénétration des Réalités essentielles, car Dieu pose chaque chose à sa place.

Chez certains, la manifestation de la Parole divine est accompagnée de tourbillons de lumière.

A d'autres sera dressée une chaire (*minbar*) de lumière.

D'autres voient une lumière dans leur intérieur, la Parole émanant de cette lumière ; ils voient plus ou moins de lumière, une lumière ronde ou une lumière allongée.

D'autres encore voient une forme spirituelle qui leur adresse la parole. Mais tout cela ne s'appelle une manifestation de la Parole divine que si Dieu nous apprend que c'est Lui-même qui parle ; or, cela n'exige pas de preuve, car on le sait immédiatement. Il en est ainsi particulièrement pour la Parole divine, qui n'est point cachée : celui qui saura que tout ce qu'il entend est Parole divine, ne demandera ni preuve ni explication ; c'est par la seule connaissance auditive que le serviteur reconnaît la Parole divine.

A certains de ceux qui sont élevés jusqu'à l'« Arbre-Lotus de l'extrême Limite », il sera dit : « Mon ami, ton moi

(*aniyah*) est Mon Soi (*huwiyah*) ; tu es l'essence de Lui, et Lui n'est autre que Moi. Mon ami, c'est par Mon œuvre que tu es déployé, et par Mon unicité que tu es différencié, mais l'œuvre que tu es, Me déploie, et ton ignorance Me couvre. Je suis ton but ; Je suis à toi, non à Moi ; tu es Mon but ; tu es à Moi, non à toi. Mon ami, tu es le point que la circonférence de l'existence a pour centre, en sorte que tu es l'adepte en elle et l'adoré en même temps. Tu es la lumière ; tu es la manifestation ; tu es la beauté (*al-husn*) et l'ornement (*az-zayn*) ; tu es comme l'œil par rapport à l'homme et comme l'homme par rapport à l'œil (ou à l'essence : *al-'ayn*) ».

O esprit de l'esprit, ô « Signe suprême » ! (102).

O soulagement des chagrins pour le foie brûlant !

O terme des espoirs, but ultime des désirs,

Quoi de plus doux et de plus réel pour moi que Tes
[paroles !

O Kaaba de la réalisation (*tahqîq*), ô *qiblah* (103) de la pureté,

O mont Arafat (104) de l'invisible, ô lever de la beauté
[éblouissante ;

Nous nous sommes rendus à Toi ; nous T'avons institué
gérant du royaume de notre être.

Tout ce monde-ci et l'au-delà sont à Ta disposition.

Si ce n'était pour Toi, nous ne serions pas,

Et si ce n'était pour moi, Tu ne serais pas.

C'est ainsi que Tu es et que nous sommes ;

Et la Réalité essentielle ne se perçoit pas.

C'est Toi que nous visons par l'indigent, — et il n'y a pas
[d'indigence !

Parmi ceux qui réalisent la Parole divine, certains entendent les choses cachées ; ils ont donc connaissance des événements avant qu'ils n'arrivent, soit qu'ils le sachent en réponse

(102) Expression coranique : l'archange Gabriel montra au Prophète le « Signe suprême » (Coran, LIII, 17).

(103) La direction rituelle dans laquelle on fait la prière.

(104) Montagne sacrée près de La Mecque, où Adam et Eve se sont retrouvés après leur expulsion du paradis.

à leurs questions, — et c'est ce qui se produit le plus souvent, — soit que Dieu les prévienne de Sa seule initiative.

D'autres — de ceux qui réalisent cette Qualité divine — demandent des miracles, et Dieu les en comble, afin qu'ils aient une preuve de Lui quand ils reviennent à leur conscience corporelle tout en gardant intègre leur attitude envers Dieu. — Que ces exemples suffisent pour ce qui est de la participation à la Parole divine.

Nous revenons donc aux dévoilements des Qualités divines en général. Parmi ceux qui les contemplent, il y a certains auxquels Dieu Se révèle par la Qualité volitive (*al-irâdah*), en sorte que les créatures sont à la mesure de la volonté du serviteur. C'est qu'en recevant la révélation divine dans la Qualité de la Parole, le serviteur *veut*, par l'unité de cette qualité, ce qu'il réalise des créatures, et c'est ainsi que les choses existent par sa volonté. Beaucoup de ceux qui parviennent à cet état de contemplation reculent, en sorte qu'ils arrivent à nier ce qu'ils ont aperçu de Dieu. Le serviteur qui, ravi dans le monde du mystère divin, a contemplé les choses, dans une vision essentielle, comme existantes par sa propre volonté, et qui ensuite revient à sa conscience extérieure, est tenté de rechercher cette même relation entre lui-même et les choses [sur le plan individuel ; alors, comme il ne la retrouve pas, il rejette sa contemplation essentielle et fait marche en arrière ; aussitôt le verre qui contient la lampe] de son cœur se brise, et il parvient à nier Dieu après L'avoir contemplé, à Le perdre après L'avoir trouvé.

A d'autres — de ceux qui contemplent les Qualités divines — Dieu Se révèle par la Qualité de la Toute-Puissance (*al-qudrah*), en sorte que les choses se constituent, dans le monde non-manifesté, par la volonté du contemplatif, et que tout ce que contient le monde individuel se conforme à son modèle... C'est dans cet état que j'ai entendu le bruit de la Cloche [que le Prophète entendit lors de la révélation] ; alors ma composition fut dissoute, mes contours disparurent et mon nom s'effaça. J'étais, sous l'emprise intense qui me

saisit, comme un vieux froc qui est accroché sur un haut arbre et qu'un vent puissant emporte lambeau par lambeau. Je ne pus voir objectivement (*shuhûdan*) que des éclairs, du tonnerre, des nuages dont pleuvaient des lumières et des océans dont les vagues étaient de feu. « Les cieux et la terre se serraient les uns contre les autres », et je me trouvais dans les « ténèbres sur des ténèbres ». La Puissance ne cessa de m'arracher une faculté après l'autre, et de transpercer un désir après l'autre, jusqu'à ce que la Majesté divine me foudroyât, et que la Beauté suprême jaillît par le chas d'aiguille de l'imagination ; alors se desserra, dans l'aspect suprême, le serrement de la Main droite. Aussitôt les choses vinrent à l'existence ; l'obscurité cessa, et après que l'arche se fût assise sur le mont Jûdi (105), on entendit crier : « O vous, cieux et terre, venez à Nous bon gré mal gré ! Ils répondirent : nous venons obéissants » (Coran, XLI, 10)...

Du Dévoilement (*majlâ*) de l'Essence

C'est de la pureté du vin que jouit l'Essence en toi ;
Toute union hors d'Elle n'est que dispersion.
Elle Se dévoile transcendante à l'égard de toute description,
Sans analogie et sans qu'il y ait en Elle de relations.
Comme le soleil levant efface la lueur des planètes,
Alors qu'elles subsistent en principe par lui,
Elle est ténèbres sans jour et sans crépuscule,
Mais en dehors de Sa demeure la troupe erre dans le désert.
Que de limites insurpassables se montrent à la caravane
[qui tend vers Elle !]
En sorte qu'elle reste perplexe à Son égard et n'en saisit
[pas les caractères].
Cachés sont les sentiers vers Elle, ni contours ni science
[ne La trahissent].

(105) Le sommet du Caucase, où l'arche de Noé s'est arrêtée après le déluge.

Elle refuse l'intimité ; Ses beautés orgueilleuses La défendent.
 Un chemin couvert, effacé et étroit mène vers Elle ;
 C'est à l'écart que le voyageur illusionné s'arrête.
 Comme l'ignorance, Elle nivelle les sciences des mondes ;
 Dans Son sein, guidance et égarement se valent.
 Jamais l'intellect n'en vainc la pureté pour s'y mêler ;
 Jamais la pensée ne flaire Son parfum enivrant.
 Le feu qui guide reste ignorant de Ses sentiers ;
 La lumière sûre n'éclaire pas Ses chemins.
 Le plus perplexe des perplexes La démontre le plus claire-
 [ment ;

Car ils ne vivent pas en Elle ni ne meurent.
 Ses qualités se noient dans l'Océan de Sa gloire,
 Sans mourir elles meurent dans Son fond.
 Rien ne répond à la question : qu'est-Elle ?
 Ni nom ni attribut ; l'Essence est trop sublime pour cela.

Sache que l'Essence (*adh-dhât*) signifie l'Être absolu dans son dépouillement de tout rapport, relation, assignation et aspect. Ce n'est pas que tout cela se situe en dehors de l'Être absolu, au contraire, tous ces aspects et ce qu'ils impliquent sont contenus en Lui. Ils ne s'y trouvent ni individuellement ni comme rapports, mais ils sont essentiellement l'Être absolu. Celui-ci est l'Essence pure dans laquelle ne se manifestent ni noms ni attributs ni relations ni rapports ni rien d'autre. Dès qu'il s'y manifeste quelque chose, l'aspect dont il s'agit est attribué à ce qui supporte cette manifestation et non pas à l'Essence pure, puisque le principe de l'Essence est précisément la synthèse des réalités universelles et individuelles, des assignations et des rapports, synthèse qui est à la fois leur subsistance et leur disparition sous l'emprise de l'Unité de l'Essence. Lorsqu'on envisage dans Celle-ci une qualité ou un nom ou un attribut quelconque, c'est toujours en vertu de tel point de vue que cette qualité existe et non pas dans l'Essence comme Telle. Pour cela nous disons que l'Essence est l'Être absolu ; nous ne disons pas qu'Elle est l'« Être ancien », ni l'« Être nécessaire », pour éviter toute condition qui La limiterait. Cependant, on sait bien que

l'Essence n'est autre que l'Essence dont l'Être est nécessaire et ancien. Notre expression « Être absolu » n'indique aucune condition, puisque la signification du mot « absolu » est précisément de nier toute condition.

Sache que l'Essence pure et simple possède, en tant qu'Elle « descend » de Sa pureté et simplicité première, trois irradiations qui participent [d'une certaine] manière à Sa pureté et simplicité. La première de ces irradiations est l'Unité (*ahadiyah*), dans laquelle ne se manifeste rien des rapports, assignations, noms, qualités ni aucune autre chose ; elle est Essence pure ; cependant, comme l'idée de l'unité lui est assignée, elle se détache en quelque sorte de la simplicité absolue.

La deuxième irradiation est l'Aséité (*al-huwiyyah*). En elle, aucune des choses mentionnées ne se manifeste, à l'exception de l'Unité ; elle participe donc à la simplicité divine, mais à un moindre degré que l'Unité, car elle est caractérisée par l'idée de la non-présence, selon la signification du pronom Lui (*huwa*) qui symbolise la personne absente [par opposition au *moi* et *toi*].

La troisième irradiation est le Moi divin (ou le Sujet divin : *aniyah*, de *anâ*, « Moi »). En elle non plus, rien ne se manifeste sauf l'Aséité, en sorte qu'elle participe également à la simplicité divine, mais à un moindre degré que l'Aséité, puisqu'elle est caractérisée par l'idée de conscience personnelle et de présence, ce qui fait qu'elle est plus proche de notre rang que l'Aséité, qui implique l'idée de l'inaccessible et du non-manifesté...

Par « ceux qui ont réalisé l'Essence » (*adh-dhâtiyûn*) on entend les hommes en qui demeure la réalité subtile divine, dans le sens où nous disions que Dieu, lorsqu'Il Se révèle à Son serviteur et qu'Il en éteint l'individualité, établit en lui une réalité subtile divine qui, elle, peut être de la nature de l'Essence ou de la nature des Qualités divines. Quand elle est de la nature de l'Essence, la constitution (*haykal*) humaine [où elle demeure] sera l'être unique parfait, le support universel, le pôle autour duquel tourne l'existence, celui auquel s'adressent l'inclinaison et la prosternation [dans

l'oraison rituelle]. Par lui Dieu sauvegarde le monde. Il est le Mahdî (106), le Sceau de la Sainteté et le représentant (*al-khalîfah*) de Dieu sur terre. C'est à lui que se réfère l'histoire d'Adam (107). Il influence les réalités de l'existence comme l'aimant attire le fer. Il dompte le cosmos par sa grandeur, et par sa puissance il fait ce qu'il veut (108). Aucune chose ne lui est cachée, et ceci parce que la réalité divine subtile, qui demeure dans ce saint, est essence pure, libre de toute condition divine ou créaturielle, en sorte que rien ne l'empêche d'accorder à chaque degré des existences divines ou créées la réalité qu'il a. Car ce qui pourrait empêcher l'essence de s'identifier aux réalités n'est qu'une condition quelconque, divine ou créaturielle, qui lui serait imposée ; or, aucune contrainte n'existe, puisqu'elle est essence pure ; toute chose s'y trouve en acte et non pas en puissance seulement, dès lors qu'il n'y a pas d'empêchement. Car les choses sont contenues dans les essences des êtres, tantôt en puissance et tantôt en acte (109), suivant les conditions limitatives. Ces conditions disparaissent, soit par un aperçu (*wârid*) qui atteint l'essence, soit par ce qui jaillit spontanément de celle-ci. En fait, les conditions limitatives peuvent être dissoutes par un état spirituel (*hâl*), par une intuition instantanée (*waqt*), par une Qualité (*çîfah*) ou encore par d'autres actualisations de cet ordre. Or, l'Essence transcende tout cela, et c'est pourquoi Elle « donne à toute chose sa nature, puis la guide » (Coran, XX, 52).

Si les hommes de Dieu n'étaient pas individuellement exclus du dévoilement de l'Unité (*ahadiyah*), et à plus forte raison du dévoilement de l'Essence, nous pourrions parler de l'Essence en décrivant d'étranges états de révélation et en donnant de merveilleuses preuves divines essentielles, pures

(106) Qui doit revenir avant la fin des temps pour rétablir la Tradition.

(107) Qui reçut « tous les noms » et devant lequel les Anges durent se prosterner (cf. Coran, II, 28-32).

(108) Il ne faut pas perdre de vue que l'essence de cet être unique est identique à l'Essence divine, en sorte qu'il ne peut pas y avoir de divergence entre lui et Dieu. On peut dire qu'il ne fait pas ce que Dieu n'aurait pas fait, ou que c'est Dieu qui agit par lui.

(109) Les expressions de « puissance » et d'« acte » n'ont ici qu'une valeur symbolique, car, comme Jîlî le fait remarquer ailleurs, l'essence de l'homme est toujours « en acte » ; elle n'ignore pas son contenu.

de toute apparition ou interférence des Noms et des Qualités ou de toute autre chose. Ces preuves, nous les sortirions des trésors cachés de la Non-Manifestation au moyen de clefs non-manifestées, et nous les étalerions, moyennant des expressions subtiles et mesurées, sur la face évidente de la conscience « objective », afin que les serrures des intelligences s'ouvrent par ces mêmes clefs, et que le serviteur glisse à travers les chas d'aiguille de la Voie vers le paradis de l'Essence que voilent les Qualités divines, et que protègent les lumières et les ténèbres (110).

« Dieu guide vers Sa lumière quiconque Il veut ; Dieu donne des symboles pour les hommes, et Dieu connaît toute chose » (Coran, XXIV, 35).

(110) Tout ce passage est paradoxal jusqu'à l'ironie, pour montrer que la nature de l'Essence ne pourra jamais être mise à la portée des intelligences humaines.

GLOSSAIRE DES EXPRESSIONS ARABES CITÉES DANS LE TEXTE

- al-abad (al-'abad)* : l'éternité sans fin ; voir aussi *al-azal* et *al-qidam*. Cf. pages 23, 33.
- al-'abd (al-'abd)* : le serviteur, l'esclave ; désigne en langage religieux l'adorateur, et plus généralement la créature en tant qu'elle dépend de son Seigneur (*rabb*). Cf. pages 33, 39.
- al-'adam (al-'adam)* : synonyme de *al-'udum*. Cf. pages 32 note 10 et page 45.
- afāda (afāda)* : déborder, émaner ; voir : *fayd*. Cf. page 54 note 73.
- al-af'āl (al-af'āl)* pluriel de *al-fi'l* : l'action, l'activité ; *al-af'āl al-ilāhiyah* : les Activités divines. Cf. page 19.
- ahad (ahad)* : un ; voir : *ahadiyah*. Cf. pages 19, 38, 44.
- ahādith (ahādith)* : pluriel de *hadīth*.
- al-ahadiyah (al-'ahadiya)* : l'unité ; en Soufisme : l'Unité suprême qui ne fait l'objet d'aucune connaissance distinctive, qui n'est donc accessible à la créature comme telle ; ce n'est que Dieu lui-même qui se connaît dans son Unité. Comme état spirituel, l'Unité comporte l'extinction de toute trace du créé. Cf. page 12 note 11, et pages 13, 14, 31, 43, 44, 45, 47, 48 note 49, 58, 83, 84.
- ahkām ('ahkām)* pluriel de *hukm*. Cf. page 43.
- ahwāl (ahwāl)* : pluriel de *hāl*.
- akhlāq ('ahlāq)* pluriel de *khulq* : naturel, caractère inné ; *al-akhlāq al-ilāhiyah* : les caractères divins, c'est-à-dire les traces de la Présence divine dans la nature humaine. Cf. page 20.
- al-'alīm (al-'alīm)* : le connaissant ; nom divin. Cf. page 67.
- al-'amā (al-'amā)* : le « nuage obscur » ; symbole de l'état de non-manifestation absolue, de l'Obscurité divine. Cf. pages 48, 58.

al-amr : l'ordre, le commandement ; en théologie : le Commandement divin, symbolisé par la parole créatrice *kun*, « sois » : « Son commandement (*amruhu*), lorsqu'il veut une chose, c'est qu'il lui dise : sois ! et elle est » (Coran, XXXVI, 81). Le Coran parle aussi des « commandements » divins au pluriel : « A Lui retourneront les commandements (*umûr*) », — ce qui signifie évidemment que les essences créées des choses retourneront à Dieu, car les commandements divins, par lesquels les choses ont été créées, sont eux-mêmes créés. Le Commandement, au singulier, correspond au Verbe, le mot *amr* ayant du reste ce dernier sens en araméen. Les deux passages suivants du Coran affirment implicitement l'identité du Commandement et de la Parole (*kalimah*) divine ou Verbe : « Jésus est aux yeux de Dieu ce qu'est Adam. Dieu le forma de poussière, puis Il lui dit : sois (*kun*) ! et il fut » (III, 54). « Le Messie, Jésus, fils de Marie, est l'envoyé de Dieu et Sa parole (*kalimatuhu*) qu'Il projeta sur Marie, et esprit de Lui... » (IV, 170). *Al-amr* prend souvent le sens de « réalité », « acte », « chose actuelle » ; le Commandement divin correspond à l'Acte pur. Cf. page 62.

al-anīyah (*al-'anīya*) : dérivé du pronom *anā*, « moi », et désignant le sujet, resp. le sujet divin qui s'oppose logiquement à l'« aséité » (*al-huwiyyah*). Cf. pages 23, 28, 49, 79, 83.

al-'āqil (*al-'āqil*) : le connaissant, l'intelligent. Le ternaire : *al-'āqil* (le connaissant), *al-ma'qûl* (le connu), *al-'aql* (l'intellect, la connaissance) joue un rôle important en métaphysique.

al-'aql (*al-'aql*) : l'intellect ; *al-'aql al-awwal* : l'Intellect premier, analogue au Calame suprême (*al-qalam*) et à *ar-rûh* ; il correspond au *Noûs* plotinien. Cf. page 25.

al-'ārifu bi-Llâh (*al-'ārifu bi-Llâh*) : « le connaissant par Dieu », le gnostique (selon le sens qu'un Evagre le Pontife ou un Maxime le Confesseur donnent au mot « gnose »). Cf. page 46 note 57.

al-'arsh (*al-'arsh*) : le Trône (divin) ; il est parfois identifié à l'Esprit universel (*ar-rûh*). Cf. pages 24, 55.

asmâ (*'asmâ'*) pluriel de *ism* : nom ; *al-asmâ al-ilâhiyah* sont les Noms divins, qui se subdivisent en *asmâ dhâtiyah*, « noms essentiels » c'est-à-dire noms qui expriment la transcendance pure de l'Essence, et *asmâ çîfâtiyah*, « noms qualitatifs », qui expriment les Qualités universelles ; ces derniers comprennent également les *asmâ af'âliyah*, les noms exprimant des Activités divines. Cf. pages 19, 30.

asmâ al-husnâ (*'asmâ' al-husnâ*) : « les plus beaux noms » ou « les noms de Beauté » ; expression coranique qui désigne les Noms divins. Cf. page 19.

ayâm Allâh (*'ayyâm Allâh*) : les Jours de Dieu, c'est-à-dire les six jours de la création avec le septième jour du repos. Cf. page 23.

al-'ayân (*al-'ayân*) : pluriel de *'ayn* : les essences ou déterminations premières des choses ; *al-'ayân ath-thâbitah* : les « essences immuables » ou possibilités principielles, les archétypes. Cf. page 35.

al-'ayn (*al-'ayn*) : l'essence, la détermination première, l'œil, la source ; *al-'ayn ath-thâbitah* (*al-'ayn at-tābita*), parfois aussi simplement *al-'ayn* : l'essence immuable, l'archétype, la possibilité

principielle d'un être ou d'une chose. Cf. pages 12, 48, 51, 57, 79.
al-azal (*al-'azal*) : l'éternité sans commencement ; voir aussi *al-abad* et *al-qidam*. Cf. pages 23, 33.

al-'azamah (*al-'azama*) : l'immensité la grandeur (divines) ; correspond au nom *al-'azîm*. Cf. pages 33, 55.

al-'azîm (*al-'azîm*) : le grand, l'immense ; nom divin. Cf. page 38.

al-'azîz (*al-'azîz*) : le grand, le précieux, le cher ; nom divin. Cf. page 38.

al-baçar (*al-baçar*) : la vue (comme faculté), la vue divine ; voir aussi : *aç-çîfât an-nafsiyah*. Cf. pages 22, 75.

al-bâri : litt. le Producteur, le Créateur. Cf. page 30.

bâtîn (*bâtîn*) : intérieur, caché ; contraire de *zâhir* : extérieur, apparent. On distingue la « science intérieure » (*al-'ilm al-bâtîn*), à savoir la science ésotérique, soufisque, de la « science extérieure » (*al-'ilm az-zâhir*) des docteurs de la Loi. *Al-bâtîn*, « L'Intérieur » est un des noms coraniques de Dieu. Cf. pages 33, 35, 48.

baqâ (*baqâ*) : subsistance, durée ; désigne en Soufisme l'état spirituel de la subsistance hors de toute forme, c'est-à-dire la réintégration dans l'Esprit ou même dans l'Être pur ; signifie aussi l'Eternité divine. Contraire : *fanâ*. Cf. page 67.

butûn (*butûn*) : intériorité, non-manifestation ; correspond au nom divin *al-bâtîn*. Cf. page 46.

çalçalat al-jaras (*şalşalat al-jaras*) : « le retentissement de la cloche », son subtil que le Prophète entendait lors de la révélation du Coran. Cf. page 23.

aç-çamad (*aş-şamad*) : l'Indépendant dont dépend toute chose ; nom divin. Cf. pages 19, 38.

aç-çîfah (*aş-şîfa*) : la qualité ; voir aussi *çîfât*. Cf. pages 37, 84.

aç-çîfât (*aş-şîfât*) : les qualités ou attributs ; *aç-çîfât al-ilâhiyah* : les Qualités ou Attributs divins. Voir aussi : *dhât*. Cf. pages 14, 30.

aç-çîfât al-af'âliyah (*aş-şîfât al-af'âliya*) : les Qualités (divines) qui correspondent aux Activités ; voir : *al-af'âl*. Cf. page 38.

aç-çîfât an-nafsiyah (*aş-şîfât an-nafsiya*) : les Qualités de la Personne (divine) ; voir : *an-nafs al-ilâhiyah*. Cf. page 38.

aç-çûrah (*aş-şûra*) : la forme ; *aç-çûrat al-ilâhiyah* : la Forme divine, c'est-à-dire l'ensemble des Qualités ou Attributs divins. Cf. page 10 note 3.

aç-çûrat al-muhammadiyah (*aş-şûrat al-muhammadiya*) : « la Forme Mohammédienne », c'est-à-dire le prototype universel du Prophète, identifié au germe de Lumière (*an-nûr*) dont fut créé le cosmos. Cf. page 26.

adh-dhât (*ad-dât*) : l'Essence, la Quiddité. La *dhât* d'un être est le sujet auquel se réfèrent toutes ses qualités (*çîfât*) ; les qualités diffèrent entre elles mais non pas dans leur rattachement au même sujet. Cf. pages 14, 30, 82.

adh-dhâtiyûn (*ad-dâtiyûn*) : ceux qui ont réalisé l'Essence (*adh-dhât*). Cf. page 83.

adh-dhawq (*ad-dawq*) : la saveur ; au figuré : l'intuition, surtout l'intuition des Qualités divines. Cf. page 41.

dhu-l-jalâli wa-l-ikrâm (*du-l-jalâli wa-l-ikrâm*) : « le Seigneur de la

- Majesté et de la Générosité » ; nom divin. Cf. page 42.
- ad-dunya* : le monde inférieur, c'est-à-dire le monde corporel ; corrélatif de *al-ukhrā* : l'au-delà, le monde futur. Cf. page 33.
- al-fanā* : l'extinction, l'évanescence ; désigne en Soufisme l'extinction des limites individuelles dans l'état de l'Union avec Dieu. Contraire : *al-baqā*, « la subsistance ». Cf. le verset coranique : « Tout sur elle (c'est-à-dire sur la terre) est évanescent (*fān*) ; il ne subsistera que la Face de ton Seigneur, essence de la majesté et de la générosité » (LV. 26, 27). Cf. pages 41, 46, 46 note 56, et page 67.
- fanā'ul-fanā* (*fanā'ul-fanā*) : l'extinction de l'extinction (spirituelle) ; correspond au terme hindou *pari-nirvāna*.
- al-faqīr ilā-Llāh* (*al-fakīr 'ilā-Llāh*) : « le pauvre envers Dieu », selon l'expression coranique : « O vous hommes, vous êtes les pauvres (*fugarā*) envers Dieu, et Dieu est le Riche, le Glorieux » (XXXV. 16) ; en particulier, tout homme suivant une voie contemplative est appelé *faqīr ilā-Llāh* ou simplement *faqīr* ; l'équivalent persan est « derviche » (*derwīsh*). L'application du nom de « fakir » à certains ascètes de basse catégorie s'exhibant sur des places publiques aux Indes provient d'une corruption du sens original du terme. Cf. page 11.
- al-fard* : le Singulier, l'Impair ; nom divin. Cf. page 88.
- al-fātihah* (*al-fāṭiha*) : « Celle qui ouvre », la première sourate du Coran, oraison rituelle de l'Islam. Cf. page 53 note 71.
- al-fayd* (*al-fayḍ*) : le débordement, l'épanchement, le flux, l'effusion, l'émanation ; *al-fayd al-aqdas* : « l'épanchement très-saint », la manifestation principielle.
- al-fikr* : la pensée. Cf. page 26.
- al-furqān* (*al-furqān*) : la discrimination ; nom coranique du Livre révélé — ou de la révélation en général — sous son aspect de loi. Voir aussi : *al-qur'ān*. Cf. pages 24, 37 note 28, 43, 43 note 48, 50.
- al-ghayb* (*al-ḡayb*) : le mystère, le non-manifesté. Cf. pages 31, 75, 75 note 101.
- al-ghayb al-mutlaq* (*al-ḡayb al-mutlaq*) : le Mystère absolu, la non-manifestation pure. Cf. page 75 note 101.
- al-hadīth* (*al-ḥadīth*) : l'éphémère ; opposé de *al-qadīm*. Cf. page 45.
- ḥadīth* (*ḥadīth*) : sentence, parole du Prophète transmise en dehors du Coran par une chaîne d'intermédiaires connus ; il y a deux sortes d'*ahādīth* : *ḥadīth qudsi* (sentence sacrée) désigne une révélation directe, où Dieu parle dans la première personne par la bouche du Prophète ; *ḥadīth nabawī* (sentence prophétique) désigne une révélation indirecte, où le Prophète parle en sa propre personne. Cf. pages 28, 36, 36 note 27, 45 note 55, 52 note 65.
- al-hāl* (*al-ḥāl*) pluriel : *ahwāl* : l'état, l'état spirituel ; on oppose parfois *hāl* (état) à *maqām* (station spirituelle) ; dans ce cas, le premier est considéré comme passager, le second comme stable. Cf. pages 18, 84.
- al-hāhūt* : la Nature essentielle de Dieu ; dérivé du Nom divin *huwa*, « Lui », et formé par analogie avec les termes suivants, que nous citons selon leur ordre hiérarchique descendant :
- al-lāhūt* : la Nature divine (créatrice),

- al-jabarūt* : la Puissance, l'Immensité divine, le monde informel,
- al-malakūt* : le Règne angélique, le monde spirituel,
- an-nāsūt* : la nature humaine, notamment la forme corporelle de l'homme.
- al-haqāiq* (*al-ḥaqā'iq*) : pluriel de *ḥaqīqah*. Cf. pages 27, 44, 52, 55.
- al-ḥaqīqah* (*al-ḥaqīka*) : la vérité, la réalité ; en Soufisme : la Vérité ou Réalité divine, la réalité essentielle d'une chose. Cf. la parole du Prophète : *likulli dhi ḥaqqin ḥaqīqah*, « à toute chose réelle correspond une Réalité (ou Vérité) divine ». Cf. pages 43 note 43, 44, 50, 67, 68 note 93, 71 note 96, 77.
- ḥaqīqat al-ḥaqāiq* (*ḥaqīkat al-ḥaqā'iq*) : « La Vérité des vérités » ou « Réalité des réalités », analogue au Logos ; elle est considérée comme un « isthme » (*barzakh*) insaisissable, intermédiaire entre l'Etre divin et le cosmos. Cf. page 58.
- al-haqq* (*al-ḥaqq*) : la Vérité ou la Réalité ; en Soufisme, *al-haqq* désigne la Divinité en tant qu'elle se distingue de la créature (*al-khalq*). Voir aussi : *ḥaqīqah*. Cf. pages 33, 43, 45, 47, 49, 52, 52 note 70, 54, 54 note 75, 55, 66, 69.
- al-harf* (*al-ḥarf*) : singulier de *hurūf*. Cf. page 35.
- al-hayāh* (*al-ḥayā*) : la vie. Cf. page 22.
- haykal* : temple, forme corporelle. Cf. pages 57, 72, 74, 83.
- al-hayrah* (*al-ḥayra*) : la consternation, la perplexité. Cf. page 46.
- al-hayy* (*al-ḥayy*) : le vivant ; nom divin. Cf. page 38.
- al-hikam* (*al-ḥikam*) : pluriel de *hikmah* (*ḥikma*), sagesse.
- al-hikmah* (*al-ḥikma*) : la sagesse. Cf. page 33.
- al-himmah* (*al-ḥimma*) : la volonté spirituelle, la force de décision, l'aspiration vers Dieu. Cf. pages 26, 41.
- al-hudūth* (*al-ḥudūt*) : l'éphémérité ; opposé à *al-qidam* (l'éternité). Cf. pages 32, 33.
- al-hukm* (*al-ḥukm*) : le principe, le jugement. Cf. page 33.
- hulūl* (*ḥulūl*) : « localisation » ; l'hérésie qui consiste à englober Dieu dans sa manifestation. L'Islam rejette la notion d'« incarnation » comme suggérant le *hulūl*. Cf. pages 56, 72.
- al-hurūf* (*al-ḥurūf*) : les lettres de l'alphabet et par suite les sons qu'elles représentent. Cf. page 13 note 44.
- al-husn* (*al-ḥusn*) : la beauté. Cf. page 79.
- huwa* : « Lui », nom divin. Cf. page 23.
- al-huwiyyah* ; dérivé du pronom *huwa*, « Lui » : l'Ipséité, l'Aséité divine, le « Soi » suprême. Cf. pages 17, 23, 30, 49, 60, 79, 83.
- al-idhn* (*al-idn*) : la permission. Cf. page 63 note 87.
- idrāk* (*idrāk*) : perception ; au figuré : intellection. Cf. page 41 note 38.
- al-ijmāl* (*al-ijmāl*) : l'intégration. Cf. page 72.
- ilāh* (*'ilāh*) : divinité. Cf. page 42 note 42.
- al-'ilm* (*al-'ilm*) : la connaissance, la science. Cf. pages 22, 33, 38, 74.
- imām* : modèle, prototype ; rituellement : celui qui préside à la prière en commun ; chef d'une communauté religieuse. Cf. page 20.
- al-imām al-mubīn* (*al-imām al-mubīn*) : le Modèle évident ; nom coranique du Livre éternel, du prototype des êtres créés. Cf. page 50.
- al-imkān* (*al-imkān*) : la possibilité, c'est-à-dire la possibilité comme catégorie, le principe de la possibilité ; une possibilité particulière :

- mumkin*. Cf. page 33.
- al-insân al-kâmil* : « l'homme parfait » ou « l'homme universel » ; terme soufique pour celui qui a réalisé tous les degrés de l'Etre ; désigne aussi le prototype permanent de l'homme. Cf. pages 7, 8.
- al-irâdah (al-'irâda)* : la volonté. Cf. pages 22, 80.
- ishârah (isâra)* : allusion, symbolisme. Cf. page 31.
- al-ism (al-'ism)* : le nom ; pluriel : *al-asmâ*. Cf. page 18.
- al-ithbât (al-'ithbât)* : l'affirmation. Cf. page 50.
- al-ittiçâf biç-çifât il-ilâhiyah (al-ittiçâf biç-çifât il-'ilâhiya)* : l'« assimilation des Qualités divines » ou « l'assimilation aux Qualités divines » ; voir aussi *çifât*. Cf. page 20.
- al-'iyân (al-'iyân)* : la vision directe ; en Soufisme : la connaissance immédiate, non-discursive. Cf. pages 32, 41.
- al-jabarût* : le monde de la Toute-Puissance ou l'Immensité divine ; voir aussi *hâhût*. Cf. page 12.
- al-jamâl (al-jamâl)* : la beauté. Cf. pages 23, 33.
- al-jalâl (al-jalâl)* : la majesté. Cf. pages 23, 33.
- al-jawhar al-fard* : « le joyau singulier », l'essence incorruptible d'un être, l'Intellect premier. Cf. page 33, 33 note 19.
- al-kalâm (al-kalâm)* : le discours, la faculté de la parole. Cf. pages 22, 76.
- al-karîm (al-karîm)* : le généreux, le noble ; nom divin. Cf. page 19.
- al-kamâl (al-kamâl)* : la perfection, la plénitude ; rapporté à Dieu : l'infinité. Cf. pages 23, 30, 33, 39, 47, 55.
- al-kamâl al-haqqî (al-kamâl al-haqqî)* : la Perfection divine, l'Infinité divine. Cf. page 39.
- khalâqa (halaka)* : créer ; voir aussi *khalq*. Cf. page 33.
- al-khalîfah (al-'halîfa)* : le représentant. Cf. page 84.
- al-khalq (al-'halk)* : la création, la créature ; voir aussi : *al-haqq*. Cf. page 33, 43, 45.
- al-kashf (al-'kaşf)* : litt. la mise à nu, l'enlèvement d'un voile ; en Soufisme : la connaissance essentielle, l'intuition directe. Cf. pages 41, 68.
- al-khayâl (al-'hayâl)* : la faculté imaginative ; elle est purement passive, soit à l'égard de la faculté conjecturale (*al-wahm*), qui lui confère le caractère d'illusion, soit à l'égard de l'intellect (*al-'aql*) ou de l'Esprit (*ar-rûh*), qui peut lui imprimer des visions prophétiques. Cf. page 26.
- khayr al-khalq (hayr al-'halk)* : le meilleur de la création (le Prophète). Cf. page 11.
- al-kibrît al-ahmar (al-kibrît al-'ahmar)* : le soufre rouge, symbole alchimique de l'activité permanente de l'Esprit. Cf. page 33.
- al-kitâb (al-'kitâb)* : le livre, le Livre révélé. Cf. page 63.
- al-kitâb al-majîd (al-'kitâb al-'majîd)* : le Livre glorieux ; un des noms coraniques du Livre révélé. Cf. page 43.
- al-kitâb al-maknûn (al-'kitâb al-'maknûn)* : le Livre caché ; nom coranique du Livre éternel. Cf. page 50.
- al-kunh (al-'kunh)* : fond intime, primordial. Cf. page 31.
- al-kursî (al-'kursiyy)* : le Piédestal, l'Escabeau (où reposent les deux Pieds de Dieu, selon le symbolisme anthropomorphe). On distingue

- entre le Trône (*al-'arsh*) et le Piédestal. Le premier correspond au « support » de la manifestation divine totale et indifférenciée, tandis que le second symbolise une première différenciation de la manifestation divine, différenciation qu'exprime précisément la dualité des deux Pieds. Le Trône et le Piédestal peuvent être considérés comme deux aspects ou degrés de l'Esprit universel (*ar-rûh*). Cf. page 24.
- lâ ilâha ill-Allâh (la 'ilâha 'ill-Allâh)* : « Il n'y a pas de divinité, si ce n'est La Divinité » ; la formule fondamentale de l'Islam.
- latîf (latîf)* : subtil, fin, doux, imperceptible. Cf. page 73 note 100.
- al-lûh al-mahfûz (al-lûh al-'mahfûz)* : la Table Gardée, où Dieu inscrit les destins de tous les êtres par le Calame suprême (*al-qalam al-'alâ*) ; symbole coranique de la substance universelle. Cf. page 25.
- mâhiyatu kunhi-dh-dhât (mahiyatu kunhi-d-'dât)* : « la quiddité de la nature intime de l'Essence ». Le mot *mâhiyah* est dérivé du pronom relatif et interrogatif *mâ*, « que », « quoi », et signifie, selon l'acception la plus extérieure : « ce de quoi est fait ». *Kunh* se traduit soit par « fond primordial », « nature intime », soit par « limite extrême ». L'expression *mâhiyatu kunhi-dh-dhât* concerne l'aspect passif de l'Etre, c'est la transposition la plus élevée de la notion de substance. Cf. page 43.
- mahsûs (mahsûs)* : sensible, ce qui est objet de la connaissance sensible (*al-hiss*). Cf. page 15.
- majlâ* : lieu d'irradiation, de révélation, plan de réflexion du *tajallî* divin, théâtre.
- al-malakût* : la Souveraineté permanente, le Règne céleste et angélique ; cf. le verset coranique : « C'est lui qui tient dans Sa Main la Souveraineté (*malakût*) de toute chose... » (XXXVI. 83). Voir aussi *hâhût*. Cf. page 12.
- al-malik* : le roi ; nom divin. Cf. pages 44, 53 note 71, 67, 72.
- al-malikiyah (al-'malikiya)* : la royauté, l'aspect divin correspondant au nom *al-malik*. Cf. pages 44, 55.
- al-maqâm (al-'maqâm)* : la station spirituelle ; voir aussi : *al-hâl*. Cf. page 63.
- ma'qûl (ma'qûl)* : intelligible, ce qui est l'objet de l'intellect (*'aql*), connu. Voir aussi : *al-'âqil*. Cf. page 15.
- al-ma'rîfah (al-'ma'rîfa)* : la connaissance, la gnose ; *al-ma'rîfah* (la connaissance), *al-mahabbah* (l'amour) et *al-makhâfah* (la crainte) constituant le ternaire soufique des motifs ou qualités conduisant vers Dieu. Cf. page 34.
- mashhad (maşhad)* : lieu de témoignage, état contemplatif ; voir aussi : *mushâhadah*. Cf. page 62.
- mathal (matall)* : analogue, semblable.
- al-mawçûf (al-'mawşûf)* : le qualifié, le sujet d'une qualité (*cîfah*). Cf. page 37.
- al-mawjûd (al-'mawjûd)* : celui qui existe, ce qui existe ; voir aussi : *wujûd*. Cf. page 66.
- mazâhir (mazâhir)* : pluriel de *mazhar*. Cf. page 43.
- mazhar (mazhar)* : lieu de manifestation ; corrélatif de *zuhûr* : manifestation, et de *zâhir*. Cf. pages 37, 48.

minbar : chaire utilisée dans les mosquées pour le sermon du vendredi. Cf. page 78.

al-mu'āyanah (al-mu'aṣṣana) : la vision directe, la connaissance immédiate ; analogue à *'iyān*. Cf. page 68.

al-muḥaqqiq (al-muḥaqqiq) : celui qui a réalisé la Vérité (*al-haqq*) ; pluriel : *al-muḥaqqiqūn*. Cf. pages 38, 39.

al-muhyi (al-muḥyi) : le vivificateur, Celui qui donne la vie ; nom divin. Cf. page 19.

al-mumīt (al-mumīt) : celui qui donne la mort ; nom divin. Cf. page 19.

al-mumkināt, pluriel de *mumkin* : les possibilités ; on distingue en logique entre *mumkin* (possible), *wājib* (nécessaire) et *jāiz* (contingent) ; du point de vue métaphysique, le possible se ramène principiellement au nécessaire, dès lors que toute possibilité a nécessairement la réalité qu'elle comporte de par sa nature. Cf. page 33 note 20.

al-mun'im (al-mun'im) : le bienfaisant ; nom divin. Cf. page 51.

al-muntaqim (al-muntakim) : le vengeur ; nom divin. Cf. page 51.

mushāhadah (muṣāhadah) : contemplation. Cf. page 16.

al-muta'ālī (al-muta'ālī) : Celui qui s'élève Lui-même (au-dessus de l'éphémère) ; nom divin. Cf. page 47.

nafas ar-rahmān (nafas ar-rahmān) : l'« Expir du Clément », appelé aussi *an-nafas ar-rahmānī* : l'« Expir miséricordieux » ; la Miséricorde divine considérée comme principe manifestant et partant comme puissance quasiment maternelle de Dieu. Voir aussi *rahmah*. Cf. p. 52.

an-nafs : l'âme, la psyché. Cf. page 27.

an-nafs al-ilāhiyah : la Personne divine, c'est-à-dire Dieu en tant qu'il est doué de qualités comme la Vie, la Volonté, la Puissance, la Parole, etc. Cf. pages 22, 32, 57, 71.

an-nafy : la négation. Cf. page 50.

an-nahy : la défense, l'interdiction. Cf. pages 63.

an-naqṣ al-khalqī (an-naqṣ al-ḥalqī) : l'imperfection créaturielle. Cf. page 39.

an-ni'mah (an-ni' ma) : la grâce, la béatitude. Cf. page 51.

nisab, pluriel de *nisbah (nisba)* : relation, descendance. Cf. page 16.

an-nūr (an-nūr) : la lumière ; nom divin. Cf. page 20.

qaṣīdah (kaṣīda) : ode. Cf. page 55.

al-qadīm (al-qadīm) : l'Ancien des Jours, l'éternel ; terme opposé à *al-hadīth* : l'éphémère. Cf. pages 45, 69.

al-qādir (al-qādir) : le puissant ; nom divin. Voir aussi : *al-qadr*. Cf. pages 67, 72.

al-qadr (al-qadr) : la puissance, la prédestination, la mesure de la puissance inhérente à une chose.

al-qahr (al-qahr) : la contrainte ; correspond au nom divin *al-qahhār* : le Victorieux, le Dompteur. Cf. page 55.

al-qāimu bi-dhātihī (al-qā'imu bi-dhātihī) : Celui qui subsiste par Lui-même, litt. : par sa propre Essence. Cf. page 45.

al-qalam al-a'lā (al-qalam al-a'lā) : le Calame suprême ; s'oppose à la Table Gardée (*al-lūh al-mahfūz*). Cf. page 25.

al-qalb (al-qalb) : le cœur ; l'organe de l'intuition supra-rationnelle, qui correspond au cœur comme la pensée correspond au cerveau. Le fait que les modernes localisent dans le cœur non pas l'intuition intellectuelle mais le sentiment, prouve que celui-ci occupe chez eux le centre de l'individualité. Cf. page 25.

al-qayyūm (al-qayyūm) : le subsistant ; nom divin. Cf. page 72.

al-qiblah (al-qibla) : la direction rituelle dans laquelle on fait la prière. Cf. page 79.

al-qidam (al-qidam) : l'éternité, l'ancienneté ; opposé à *al-hudūth*. Cf. pages 23, 33.

al-quddūs (al-quddūs) : le Très-Saint ; nom divin. Cf. pages 19, 70.

al-qudrah (al-qudra) : la puissance (divine). Cf. pages 22, 38, 55, 62, 80.

al-qur'ān (al-qur'ān) : le Coran, litt. « la récitation », « la lecture ». Cf. pages 24, 43.

al-qutb (al-qutb) : le pôle ; en Soufisme : le Pôle d'une hiérarchie spirituelle. On parle du « pôle de l'époque ».

al-quwwah (al-quwwa) : la force. Cf. page 33.

ar-rabb : le Seigneur ; terme corrélatif de *al-'abd*, le serviteur. Cf. pages 33, 46, 52 note 71, 67, 71.

ar-raḥraf al-a'lā (ar-raḥraf al-a'lā) : « les Baldaquins suprêmes » ; l'expression *raḥraf*, « baldaquins », est souvent mentionnée dans les descriptions coraniques des paradis ; les « Baldaquins suprêmes » symbolisent une « demeure » de la Gloire divine, c'est-à-dire un degré de la manifestation informelle. Cf. pages 24, 55.

rahim (rahim) : matrice. Cf. page 53 note 71.

ar-rahīm (ar-rahīm) : Celui qui est miséricordieux (envers les êtres) ; forme active de la racine RHM ; voir aussi : *ar-rahmah*. Cf. pages 38 note 32, 53, 57.

ar-rahmah (ar-rahma) : la Miséricorde (divine) ; la même racine RHM se retrouve dans les deux noms divins : *ar-rahmān* (Le Clément, Celui dont la Miséricorde englobe toute chose) et *ar-rahīm* (Le Miséricordieux, Celui qui sauve par Sa grâce) ; le mot le plus simple de la même racine est *rahim* : matrice, d'où l'aspect maternel de ces Noms divins. Cf. pages 38 note 32, 51, 57, 71.

ar-rahmān (ar-rahmān) : le Clément, Celui dont la nature est Miséricorde (*rahmah*) ; voir aussi *ar-rahīm*. Cf. pages 19, 33 note 15, 36, 38, 38 note 32, 39, 46, 53, 55, 57, 67, 71, 76.

ar-rahmāniyah (ar-rahmāniya) : la Béatitude miséricordieuse ; la Qualité divine intégrale, correspondant au nom divin *ar-rahmān*. Cf. pages 43, 44, 52, 54, 57, 57 note 80, 76.

rasūl : envoyé, messenger ; en théologie : envoyé divin. C'est en tant que messenger (*rasūl*) qu'un prophète (*nabī*) promulgue une nouvelle loi sacrée ; tout prophète n'est pas nécessairement *rasūl*, bien que jouissant de l'inspiration divine, mais tout *rasūl* est implicitement *nabī*. Cf. page 12 note 8.

ar-rijlayn wa an-na'layn (ar-rijlayn wa an-na'layn) : « les deux Pieds et les deux Sandales » ; symboles anthropomorphes d'aspects ou de manifestations divines. Jilī interprète les deux Pieds comme deux aspects polaires de l'Essence, et les deux Sandales comme les « traces » de cette polarité dans la création. Cf. page 24.

ar-rubûbiyah (ar-rubûbiya) : la Seigneurie ; aspect divin correspondant au nom *ar-rabb*, le Seigneur. Cf. pages 41, 44, 55.

ar-rûh (ar-rûh) : l'esprit ; en Soufisme, ce mot comporte les principales significations suivantes :

1. L'Esprit divin, donc incréé (*ar-rûh al-ilâhî*), appelé aussi *ar-rûh al-quds*, l'Esprit saint ;
2. L'Esprit universel, créé (*ar-rûh al-kullî*) ;
3. L'esprit individuel ou plus exactement polarisé à l'égard d'un individu ;
4. L'esprit vital, intermédiaire entre l'âme et le corps.

Cf. le verset coranique : « Ils te questionneront au sujet de l'esprit ; dis-leur : l'esprit provient du commandement (*amr*) de mon Seigneur... » (XVII. 84). Le Christ est appelé *rûh Allâh*, « Esprit de Dieu ». Cf. pages 25, 27, 73.

as-salâm (as-salâm) : la paix ; nom divin. Cf. page 19.

as-sam' (as-sam') : l'ouïe ; cf. pages 22, 76.

as-sarîr (as-sarîr) : le lit de repos ; expression coranique symbolisant une « demeure » de la gloire divine, c'est-à-dire un degré de la manifestation principielle et informelle. Cf. page 24.

shahâdah (shâhâda) : témoignage, en particulier le témoignage qu'« il n'y a pas de divinité, si ce n'est La Divinité ».

ash-shahâdah (ash-shâhâda) : l'état « objectif », corporel. Cf. page 50 note 63.

sharî'ah (sarî'a) : la Loi sacrée, révélée. Chaque Messenger (*rasûl*) divin apporte une nouvelle *sharî'ah* en conformité avec les conditions du cycle cosmique et humain. On oppose *sharî'ah* à *haqîquah*, Loi sacrée à Vérité ou Réalité divines ; les lois sacrées diffèrent, tandis que leur Réalité divine reste la même.

ash-shuhûd (ash-shuhud) : la Conscience, la qualité de témoin.

shuhûdan (shuhûdan) : sensiblement, objectivement, d'une manière évidente. Cf. pages 40, 81.

sidrat al-muntahâ : l'Arbre Lotus de l'extrême limite ; symbole coranique du Paradis suprême (LIV. 14 sqq.). Cf. pages 24, 28.

as-sunnah (as-sunna) : la coutume sacrée, c'est-à-dire l'ensemble des prescriptions qui ne résultent pas directement du Coran mais qui sont établies par l'exemple du Prophète. Cf. page 63.

tafakkur : méditation, réflexion (*fikr* : pensée). Cf. pages 16, 26.

tahqîq (tahqîk) : réalisation ; *tahqîq dhâtî* : réalisation essentielle. identification avec l'essence. Cf. pages 16, 32, 79.

at-tajallî : le dévoilement, la révélation, l'irradiation. (Lorsque le soleil se dévoile, sa lumière irradie sur terre.) Cf. pages 14, 21, 25, 40, 46, 59, 60 note 83.

tajalliyât : pluriel de *tajallî*.

tanazzul (pluriel : *tanazzulât*) : litt. « descente » ; terme désignant la révélation divine, dans l'ordre universel aussi bien que dans l'ordre des manifestations spirituelles. Cf. pages 44, 48.

tanzîh : éloignement, exaltation, affirmation de la transcendance divine ; contraire : *tashbîh* : comparaison, similitude, affirmation du symbolisme. Les deux affirmations se trouvent réunies dans des paroles coraniques comme celle-ci : « Rien n'est semblable à

Lui (= *tanzîh*), et c'est Lui celui qui entend et qui voit » (= *tashbîh*). Cf. page 21.

tashbîh (tashbîh) : analogie, symbolisme ; voir aussi : *tanzîh*. Cf. page 21.

al-tawhîd (at-tawhîd) : l'affirmation de l'Unité, de *wâhid* : unique. Communément, *at-tawhîd* signifie la prononciation du credo musulman, la reconnaissance de l'Unité divine ; en Soufisme, *at-tawhîd* résume tous les degrés de la connaissance de l'Unité. Cf. pages 12, 37.

al-'udum (al-'udum), parfois aussi vocalisé *'adam* : la non-existence, l'absence, le Non-Être, le néant. En Soufisme, cette expression comporte d'une part un sens positif, celui de non-manifestation, d'état principiel se situant au-delà de l'existence ou même au-delà de l'Être, et d'autre part un sens négatif, celui de privation, de relatif néant.

al-ukhra (al-ukhra) : l'au-delà, la vie future, l'ensemble des états posthumes. Cf. page 33.

al-ulûhiyah (al-ulûhiya) : mot dérivé de *ilâh*, « divinité », et signifiant la « Qualité-Dieu » ou « Qualité de Divinité », non pas dans le sens d'une Qualité divine particulière mais comme Nature divine totale. Cf. pages 42 note 42, 44, 49, 51, 55.

umm al-kitâb (umm al-kitâb) : la Mère du Livre, c'est-à-dire le prototype éternel du Livre révélé ; expression coranique. Cf. pages 23, 43.

wajh Allâh : la Face de Dieu ; l'Essence transcendante de toute chose. Cf. les versets coraniques : « Tout ce qui est sur elle (c'est-à-dire sur la terre) est évanescant ; il ne subsistera que la Face de ton Seigneur, essence de la majesté et de la générosité » (LV. 26). Cf. page 52 notes 67, 68.

al-wahdah (al-wahda) : la Solitude (divine) ; se situe ontologiquement entre *al-ahadiyah*, l'Unité suprême, et *al-wâhidiah*, l'Unité distinctive. Cf. page 50.

wâhid (wâhid) : unique, seul ; voir : *wâhidiah*. Cf. pages 38, 66, 69.

al-wâhidiah (al-wâhidia) : l'Unité (divine) ; elle se distingue de l'Unité (*ahadiyah*) divine qui se soustrait à toute connaissance distinctive, tandis que l'Unité apparaît dans le différencié, de même que les distinctions principielles apparaissent en elle. Cf. pages 13, 37, 43, 45, 50.

al-wahm : la faculté conjecturale, l'opinion ; voir aussi : *al-khayâl*. Cf. page 26.

wârid (wârid) : aperçu, inspiration subite ; celle-ci peut être de qualités et de provenances diverses. Cf. page 84.

al-waqt (al-waqt) : le moment, l'instant ; en Soufisme : le présent en tant que reflet de l'éternité. On dit : « le Soufi est le fils de l'instant (*ibn al-waqt*) », pour exprimer qu'il ne vit ni dans le passé ni dans l'avenir mais dans la conscience actuelle de la Présence divine. Cf. pages 42, 84.

al-wihdah (al-wihda) : la Solitude (divine) ; synonyme de *al-wahdah*. Cf. page 12.

al-wujûb (al-wujûb) : la nécessité ; nécessaire : *wâjib*. Cf. page 33.

al-wujūd (al-wujūd) : l'Être, l'existence ; *al-wujūd al-mahd (al-wujūd al-mahd)* : l'Être pur. Cf. pages 30, 32, 45, 46.

al-wujūd as-sâri : l'Être tout-pénétrant. Cf. page 54.

zahara (zahara) : apparaître, se manifester ; voir aussi : *zâhir*.

zâhir (zâhir) : extérieur apparent ; contraire de *bâtin* ; voir sous ce mot. — *Az-zâhir*, « l'Extérieur » ou « L'Apparent », est un des noms coraniques de Dieu. Cf. pages 33, 50 note 62, 70.

az-zayn : l'ornement, la beauté (physique). Cf. page 79.

zuhûr (zuhûr) : manifestation, apparition. Cf. page 49.

Alphabet arabe.	Translittération simplifiée adoptée dans le texte de ce livre.	Translittération scientifique du Journal asiatique ajoutée entre parenthèses dans le glossaire de ce livre.	Autres translittérations que l'on rencontre couramment.	Alphabet arabe.	Translittération simplifiée adoptée dans le texte de ce livre.	Translittération scientifique du Journal asiatique ajoutée entre parenthèses dans le glossaire de ce livre.	Autres translittérations que l'on rencontre couramment.
-----------------	--	---	---	-----------------	--	---	---

CONSONNES

† voir à voyelles

Alphabet arabe.	la plupart du temps non transcrite ; quelquefois			ص	ص	س	
ع				ص	d	d	dh, d'
ط				ط	t	t	th t'
ظ				ظ	z	z	zh dh d' d'
ع				ع	,	,	3 ع ε
غ		ts		غ	gh	g	r' rh
ف		dj z g g'		ف	f	f	
ق		h' k' k		ق	q	k	k
ل				ل	l	l	
م				م	m	m	
ن				ن	n	n	
ه				ه	h	h	
و				و	w	w	ou u
ي		ch, sch		ي	y	y	j i

VOYELLES

Alphabet arabe.				بِيْ	bay	bay	baï bey
بِيْ	ba	ba		بِيْ	baw	baw	bau bao
بِيْ	bi	bi		بِيْ	bà	bà	bè
بِيْ	bu	bu	bou bo	بِيْ	bah	ba	bah beh
بِيْ	bâ	bâ		بِيْ	bat	bat	bet
بِيْ	bî	bî	bê by	بِيْ			
بِيْ	bû	bû	bou bô	بِيْ			

TABLE DES CHAPITRES

<i>Introduction</i>	7
<i>Sommaire de l'ouvrage de Abd-al-Karîm al-Jîli</i>	21
<i>Traduction de l'Essence (adh-Dhât)</i>	30
— Du nom (al-Ism)	35
— De la Qualité (aç-çîfah)	37
— De la Qualité de Divinité (al-ulûhiyah)	42
— De l'Unité (al-ahadiyali).....	48
— De l'Unicité (al-Wâhidiyah).....	50
— De la Béatitude miséricordieuse (ar-rahmâniyah)	52
— De l'Obscurité divine (al'Amâ)	57
— Du Dévoilement (tajallî) des Activités divines (al-af'âl)	62
— Du Dévoilement (tajallî) des Noms divins	66
— Du Dévoilement (tajallî) des Qualités divines ...	72
— Du Dévoilement (majlâ) de l'Essence.....	81
<i>Glossaire des expressions arabes citées dans le texte</i> .	87

DANS LA MÊME COLLECTION

Art (L') chinois du Thé, par J. Blofeld.
 Aube (L') du tantra, par Herbert V. Guenther et Ch. Trungpa.
 Bardo-Thödol. Le livre tibétain des morts. Préface de Lama Anagarika Govinda.
 Cosmogonie Japonaise (La), par J. Herbert.
 Couronne royale (La), par Salomon Ibn Gabirol, traduction de P. Vuillaud.
 Création en dieu (La), à la lumière du judaïsme, du christianisme et de l'Islam, par L. Shaya.
 Doctrine bouddhique de la Terre Pure (La). Introduction à Trois Sûtra bouddhiques, par J. Eracle.
 Doctrine de la non-dualité et christianisme, par un moine d'Occident.
 Doctrine du sacrifice (La), par Ananda K. Coomaraswamy.
 Écrits (Les) bengalis de Sri Aurobindo, par P. Mukherjee.
 Ésotérisme (L') comme principe et comme voie, par F. Schuon.
 Ésotérisme, pourquoi faire ?, par Y.A. Dauge.
 Évangile ésotérique de Saint-Jean (L'), par Paul Le Cour.
 Formes et substances dans les religions, par F. Schuon.
 Guru Kripa, la grâce du guru, par P. Mandala.
 Hindouisme vivant (L'), par J. Herbert.
 Ikebana-Ohara, Art floral japonais, par A. Gendrot.
 Introduction à l'ésotérisme chrétien, en deux tomes, par l'Abbé H. Stéphane.
 Jésus et la gnose, par E. Gillibert.
 Livre des Morts des Anciens Égyptiens (Le), Introduction de G. Kolpaktchy.
 Lumière d'Orient. Des chrétientés d'Asie... aux mystères évangéliques, par J. Tourniac.
 Maître inconnu Cagliostro (Le), par le D^r M. Haven.
 Mantras (Les) ou la puissance des mots sacrés, par J. Blofeld.
 Manuel de bouddhisme Zen, par D.T. Suzuki.
 Méditation bouddhique (La), par le D^r J.-P. Schnetzler.
 Méditation dans le Bhâgavata Purâna (La). Étude sur la méthode du dhyâna, par A. Nayak.
 Méditation taoïste (La), par I. Robinet.
 Perspective métaphysique (La), par G. Vallin.
 Procès (Le) de Jésus à la lumière de la gnose, par E. Gillibert.
 Procès ou déclin du mal, par H. Agel.
 Puissance du serpent (La), par A. Avalon, traduction de Ch. Vachot.
 Râmâyana (Le), par Ch. Le Brun.
 Réflexion sur la Bhagavad-Gitâ, vue dans son contexte, par J. Herbert.

René Guénon, la contemplation métaphysique et l'expérience mystique, par Ch. Andruzac.
 Retour à l'essentiel, par J. Biès.
 Sens caché des évangiles et l'avenir de l'humanité (Le). Révélation du Christ à Jacob Lorber en 1840, par K. Eggenstein.
 Soufisme (Le), voile et quintessence, par F. Schuon.
 Sri Aurobindo (Mère - Shiva) Shakti, par le D^r T. Brosse.
 Symbolisme hermétique (Le), dans ses rapports avec l'alchimie et la Franc-Maçonnerie, par O. Wirth.
 Tao Te King. Le livre du Tao et de sa vertu, par Lao Tseu.
 Temps (Le) et l'éternité, par Ananda K. Coomaraswamy.
 Traité sur les noms divins, par Fakker-Ad-Din Ar-Razi. Présenté et traduit par M. Glauton.
 Vie posthume et résurrection dans le judéo-christianisme, par J. Tourniac.
 Vocabulaire de l'hindouisme, par J. Herbert et J. Varenne.
 Voie des fleurs (La), par Gusty L. Herrigel.
 Voie (La) du yoga, par J. Papin.
 Yoga (Le) des pharaons, par Geneviève et Babacar Khane.
 Yoga spirituel (Le) de Saint-François d'Assise, par F. Chenique.
 Yogas, porte de la sagesse, par J. Blofeld.

Achevé d'imprimer
par Corlet, Imprimeur, S.A.
14110 Condé-sur-Noireau



N° d'Imprimeur : 7895
Dépôt légal : mars 1986
Imprimé en France